
This is the **published version** of the bachelor thesis:

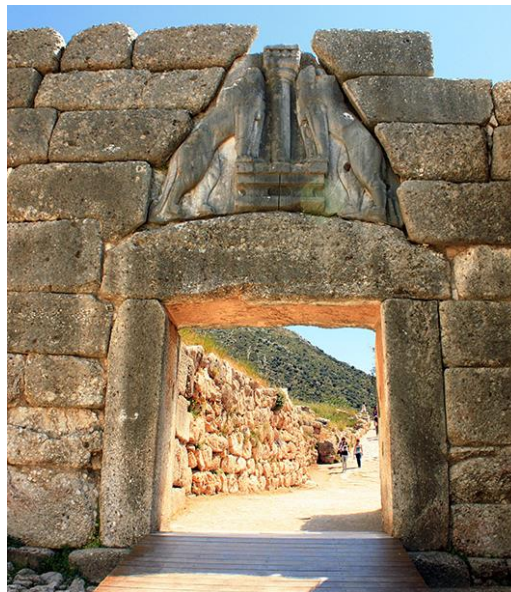
Fernández Monterrubio, Marina; Varias, Carlos, dir. Testimonios de divinidades no griegas en las inscripciones micénicas. 2014. 88 pag. (804 Grau en Estudis Clàssics)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/123212>

under the terms of the  license



Testimonios de divinidades no griegas en las inscripciones micénicas



Marina Fernández Monterrubio
Trabajo de Fin de Grado dirigido por el Dr. Carlos Varias García
4º de Estudios Clásicos, curso 2013-2014
Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media
Universidad Autònoma de Barcelona

*“... πέμπε δέ μιν Λυκίην δέ, πόρην δ’ ὅ γε σήματα λυγρὰ
γράφας ἐν πίνακι πτυκτῷ θυμοφθόρα πολλά.”*

(Hom. *Il.* VI, 168-169)

*“... lo envió a Licia y le entregó luctuosos signos,
mortíferos la mayoría, que había grabado en una tablilla doble.”*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN	2
I. Objetivos y justificación del trabajo	2
II. Estado de la cuestión: la religión micénica	3
III. Metodología y estructura del trabajo	6
IV. Varia.	8
1. BREVE INTRODUCCIÓN A LA RELIGIÓN MINOICA	9
1.1. Los orígenes de la religión minoica.	9
1.2. Santuarios en alturas	9
1.3. Santuarios en cuevas	10
1.4. En culto en la ciudad y en el palacio	11
1.4.1. Periodo Prepalacial y Protopalacial	11
1.4.2. Periodo Neopalacial	11
1.5. La práctica de la religión minoica	12
1.6. Período Postpalacial.	13
2. BREVE INTRODUCCIÓN A LA RELIGIÓN MICÉNICA	14
2.1. Fuentes para el estudio de la religión micénica	14
2.2. El concepto de «religión micénica».	15
2.3. Evidencias arqueológicas e iconográficas	15
2.4. Religión micénica y religión griega de época histórica	16
2.5. Festividades y santuarios micénicos	16
2.6. Rasgos minoicos o del sustrato en la religión micénica	17
2.7. Colofón	17
3. ANÁLISIS DE LOS NOMBRES DE DIVINIDADES NO GRIEGAS ATESTIGUADOS EN LAS INSCRIPCIONES EN LINEAL B	19
3.1. Consideraciones previas	19
3.2. Listado de divinidades que aparecen en las tablillas micénicas	21
3.2.1. Divinidades griegas	21
3.2.2. Divinidades de origen dudoso	21
3.2.3. Divinidades de origen pregriego con nombre griego.	22
3.2.4. Divinidades no griegas	22
3.3. Análisis de los términos por yacimiento	24
3.3.1. Cnoso.	24
3.3.2. La Canea	35
3.3.3. Pilo	35
3.3.4. Micenas	51
3.3.5. Tebas	53

4. LA CUESTIÓN DE LA CONTINUIDAD	63
4.1. Consideraciones previas	63
4.2. Dioses olímpicos conocidos en Época Clásica	64
4.2.1. Zeus	64
4.2.2. Poseidón	64
4.2.3. Dioniso	65
4.2.4. Ares, Hefesto y Hermes	65
4.2.5. Hera y Atenea	66
4.2.6. Ártemis	66
4.2.7. Deméter y Perséfone	66
4.2.8. Apolo y Afrodita	67
4.3. Dioses menores conocidos en Época Clásica	67
4.4. Dioses desconocidos en Época Clásica	68
5. CONCLUSIONES	70
6. BIBLIOGRAFÍA	75
6.1. Ediciones de inscripciones micénicas y diccionarios	75
6.2. Obras de consulta	75
6.3. Recursos en línea	78
7. ANEXO	79
I. Figuras	79
II. Tablillas.	83

Agradecimientos

En primer lugar, me gustaría dar las gracias a Teresa Soneira y a Esperanza Gonzalo, las profesoras de griego y latín cuando cursaba bachillerato humanístico en el instituto Joaquim Rubió i Ors de San Boi de Llobregat, las primeras διδάσκαλοι de clásicas que tuve y que me introdujeron en el maravilloso mundo de la Antigüedad. Ellas me aconsejaron y me animaron en todo momento a estudiar filología clásica, y especialmente a hacerlo por vocación. Asimismo, me gustaría recordar aquí a otra persona, Alicia López, pues, si no hubiese tenido la suerte de tenerla como docente en unos años fundamentales para mi formación, probablemente mi camino habría tomado un rumbo distinto y no habría realizado un trabajo como este.

En segundo lugar, a Juan, Carmen y Albert, «σύ μοί ἔσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ ἡδὲ κασίγνητος», un ejemplo de trabajo, esfuerzo y superación, y un pilar de apoyo que nunca se derrumba.

A Georgina Alonso y Jennifer Beneito, por la amistad que nos ha unido a través de las clásicas durante cuatro años y los que nos quedan por vivir, porque las tres Gracias seguirán siendo tres mientras la mitología sea recordada. A Adrián Martínez, por estar siempre tan cerca y darme ánimos en todo momento.

Finalmente, δεύτερον δὲ καὶ πρῶτον, a mi tutor, el Dr. Carlos Varias García, por su implicación y su ayuda durante todos estos meses, pues no solamente ha contribuido en las correcciones y sugerencias de este trabajo, sino también en gran medida en otros aspectos claves de formación como futura filóloga clásica. Asimismo, quisiera agradecer a la Dra. Marta Oller que accediera a ser mi segunda examinadora en el tribunal.

Por todo, a todos ellos, y a muchos otros, gracias.

Introducción

I. OBJETIVOS Y JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

“La religión griega ha sido siempre algo hasta cierto punto familiar, pero está lejos de ser fácil de conocer y comprender. Aparentemente natural y sin embargo atávicamente extraña, al mismo tiempo refinada y bárbara, se ha tomado una y otra vez como guía en la búsqueda del origen de cualquier tipo de religión. Pero como fenómeno histórico es única e irrepetible y es en sí misma producto de una complicada prehistoria.”¹

Con estas palabras inicia Walter Burkert su obra *Religión griega arcaica y clásica*, un estudio fundamental sobre la religión griega, cuyo carácter es difícil de establecer, de ahí las numerosas investigaciones realizadas hasta la fecha.

La religión griega, como el resto de la cultura, viene definida, según el lugar y el período, por la esfera de influencia de la lengua y la literatura griegas. Su final sólo pudo conseguirse con la victoria del cristianismo, cuando el emperador Teodosio, en el año 393 d.C., prohibió todos los cultos paganos. Sus orígenes, por otra parte, se pierden en la prehistoria. Si consideramos que la religión es principalmente una materia fuertemente vinculada a la tradición, un estudio sobre la religión griega de ninguna manera podrá eludir las épocas más antiguas, pertenecientes al II milenio a.C. Después de que los hallazgos de Heinrich Schliemann y sir Arthur Evans sacaran a la luz las civilizaciones micénica y minoica, respectivamente, el marco de la prehistoria y de la protohistoria en el ámbito griego se ha ampliado y profundizado notablemente, y se aprecian conexiones tanto con el Próximo Oriente de la Edad del Bronce, como, retrocediendo aún más en el tiempo, con el Neolítico europeo y anatolio. El material disponible crece por momentos, y con él los problemas y cuestiones que se plantean al respecto, y cada vez es más complicado definir y sintetizar, incluso a grandes rasgos, esta multiplicidad tan amplia de conexiones.

En el presente trabajo nos proponemos hacer hincapié en el estudio de esta prehistoria de la religión griega mencionada por Burkert, ocupándonos de uno de los ámbitos menos explorados por los especialistas: pretendemos realizar un primer estudio de la influencia de la religión minoica y micénica en los orígenes de la religión griega clásica, mediante el análisis de los nombres de divinidades de origen no griego que aparecen en las inscripciones en lineal B. Por divinidades no griegas entendemos aquellos dioses que tienen un origen minoico o prehelénico y que fueron incorporados posteriormente en el panteón griego, o que, por el contrario, han desaparecido.

El valor de este trabajo radica en el hecho de destacar la importancia de la relación de las creencias micénicas con las minoicas, por la novedad que representa un estudio sistemático de las divinidades más antiguas atestiguadas en el mundo micénico. Mediante este estudio pretendemos determinar el grado de asimilación o continuidad que han tenido las divinidades de origen no griego en etapas posteriores de la religión griega.

¹ Burkert 2007, 5.

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN: LA RELIGIÓN MICÉNICA

El descubrimiento de la civilización micénica y, a continuación, de la civilización minoica, es un hecho tardío desde el punto de vista historiográfico. Las excavaciones de Schliemann y Evans a finales del siglo XIX y principios del XX aportaron una información de gran valor que completó la laguna que hasta entonces correspondía a los periodos más antiguos de la historia de Grecia, reservados al mito. Evans, en su obra *The Palace of Minos* (6 vol., 1930) fue el primero que, basándose en fuentes arqueológicas, elaboró algunas hipótesis sobre la religión que habrían practicado los minoicos y los micénicos, centrada en el culto al pilar y los cuernos sagrados y organizada alrededor de una (o diversas) Gran Diosa. Su tarea fue retomada por el sueco Martin P. Nilsson, que sistematizó el material arqueológico disponible y cuyo libro, titulado *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion* (1927), se convirtió en una obra de referencia. Nilsson defendía la existencia de una cultura creto-micénica unitaria, originaria de Creta y expandida por el continente, de la cual no se conservarían textos comprensibles pero cuya religión podía ser analizada a partir de registros arqueológicos, que aportarían datos de ritos, cultos y de un hipotético panteón minoico-micénico; llegó a la conclusión de que las principales diosas griegas (Hera, Atenea y Ártemis) eran de origen minoico, así como algunos personajes femeninos secundarios (Ariadna, Ilitia, Britomartis y Helena), dioses (Zeus y Dioniso) y personajes masculinos (Jacinto, Pluto y Erictonio).

Presente en las obras de Nilsson y Evans pero creada, para el ámbito de las religiones clásicas, por A. Dieterich (*Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, 1905), encontramos la hipótesis de la existencia de las Grandes Diosas, la Diosa Madre o la Diosa Tierra, cuyo culto perduraría en épocas posteriores a través de la metamorfosis de esta divinidad en la figura de un gran número de diosas diferentes. Esta teoría fue asumida por la mayoría de estudiosos, ya que estaba de acuerdo con las concepciones ideológicas y antropológicas de su tiempo, y a su éxito ayudó una obra publicada unos cincuenta años antes por el jurista J.J Bachofen, que reconstruyó una fase primitiva de la historia dominada por el matriarcado. Una tercera hipótesis acompañó a las dos anteriores: la teoría de la religión y la realeza sacral desarrollada por J. G. Frazer en *The Golden Bough* (1890), según la cual existiría, en el mundo minoico y micénico, un «rey sagrado», que simbolizaría la fecundidad y la prosperidad. Éstos constituyen otros trabajos realizados antes del desciframiento de la lineal B.

Estas tres hipótesis se encuentran en la obra de Nilsson y en los principales tratados sobre religión micénica, pero sus teorías se han ido desmintiendo: se negó, para empezar, la unidad cultural minoico-micénica, a lo que contribuyó el propio Nilsson con su obra *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, publicada en 1929, cuando consideró el posible origen micénico de parte de la mitología griega, especialmente de los mitos heroicos, localizados en ciudades griegas emplazadas en yacimientos micénicos. También se planteó el problema de la continuidad entre la cultura micénica y la griega: una parte del panteón griego sería de origen minoico (especialmente las grandes diosas), pero la mitología griega tendría un origen micénico sin componentes minoicos (lo cual no supondría una contradicción, pues en la religión griega encontramos dioses de diferentes orígenes). Esto se confirmaría con el desciframiento de la lineal B, en 1952, que reveló los nombres de los principales dioses, documentados en las tablillas. Arqueológicamente, se rechazó la hipótesis de Evans sobre una colonización minoica del continente. En cuanto a la unidad de la religión minoica y micénica, ésta todavía puede defenderse si se considera que los elementos comunes a ambas (como, por ejemplo, la importancia de las divinidades femeninas) se deben a un origen común en un

sustrato religioso egeo y no al surgimiento de la religión micénica a partir de la minoica; la arqueología, pues, puede refutar algunas de las teorías de Nilsson, pero no negarlas del todo, ya que éstas no se fundamentan en los propios datos arqueológicos, sino en presupuestos implícitos compartidos por los investigadores. En la actualidad, tampoco son aceptadas las hipótesis de Frazer ni de Dieterich.

Una vez anuladas falsas hipótesis, un estudio riguroso de la cultura micénica debe basarse en parte en la arqueología y buscar sus orígenes en la propia prehistoria helénica, prescindiendo de la antigua suposición sobre la preeminencia del elemento minoico. Así, a partir de las investigaciones de Nilsson, aparecieron autores más recientes que se plantearon el problema de los orígenes de la religión micénica, tales como Charles Picard (*Les Religions Préhelléniques (Crète et Mycènes)*, 1948), quien niega que la continuidad de un culto implique la continuidad de los mitos, pues un ritual pudo seguir siendo practicado pero según una interpretación diferente, y afirma que los mitos relacionados con Creta no son minoicos, sino interpretaciones posteriores realizadas en la Grecia postmicénica. De este modo, la continuidad se rompe por las reinterpretaciones de mitos y cultos, pero Picard no duda de la unidad religiosa minoico-micénica (incluso defendió que los dioses de las tablillas eran minoicos). Esta línea de investigación fue seguida, en la tradición historiográfica francesa, por Pierre Lévêque². Sin embargo, la atribución de un origen histórico no explica el significado ni la función de una divinidad. Sostiene José Carlos Bermejo que, dado que este origen no está tan bien documentado como los dioses en las tablillas en lineal B, sólo podrán elaborarse hipótesis discutibles, por lo que es preferible investigar el significado y función de los dioses según los datos disponibles de un periodo determinado (esto es, centrarse en el análisis de la religión micénica en concreto)³.

Estudios recientes sobre la religión minoica y micénica incluyen diferentes trabajos. Destacan los de Nanno Marinatos (*Minoan Religion: ritual, image, and symbol*, 1993, entre otras publicaciones), quien se ha dedicado al estudio de la civilización minoica en el ámbito de la religión. El libro citado constituye un estudio general sobre la religión minoica que incluye asimismo propuestas interesantes; el grueso de la obra explora la evidencia de las prácticas rituales en la Creta del periodo neopalacial (1650-1450 a.C.) a partir de datos arqueológicos e iconográficos, por lo que no centra su atención en las creencias y en la mitología (ya que éstas quedarían registradas en las inscripciones indescifradas), sino en el ritual, estudiándolas en ellas mismas y no como antecedentes de las prácticas griegas posteriores (como hicieron M. P. Nilsson y B.C. Dietrich). Así pues, excluye material micénico, cicládico y griego. En cuanto a la importancia del rol femenino en el culto minoico, lo reconoce pero no lo exagera, ya que considera que las divinidades masculinas no eran menos importantes, y los sacerdotes, así como las sacerdotisas, tenían un papel fundamental en el culto. Por otra parte, discute que la fusión, en los palacios, entre la clase sacerdotal y la élite dirigente dio lugar al sistema social y al establecimiento de instituciones propias de los minoicos.

Podemos mencionar la obra del citado Bermejo, *Los orígenes de la mitología griega*, (1996), quien, en su primer capítulo de este libro, «Religión micénica y religión griega: problemas metodológicos», ofrece una panorámica de los estudios realizados sobre la religión

² Lévêque, en su artículo «Le syncrétisme Créto-Mycénien» (en *Les Syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, 1975), considera la religión micénica como un sincretismo de diversos estratos (indoeuropeo, anatólico y egeo), que derivaría de la religión minoica y ésta a su vez de la luvita.

³ Bermejo 1996, 14.

micénica, así como un intento de análisis y clasificación de los nombres de divinidades que aparecen en las tablillas.

Tenemos también la tesis de Cécile Boëlle sobre *Po-ti-ni-ja* y la gran diosa (*Po-ti-ni-ja. L'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*, 2004). Boëlle examina las diferentes menciones de la diosa para determinar si se trata de una sola divinidad y para establecer la importancia del elemento femenino en la religión micénica. A partir de su análisis, concluye que las diferentes menciones del término designan muy probablemente diferentes diosas, al menos cuando la divinidad se acompaña de epítetos culturales. Además, revela que las divinidades femeninas a las que los micénicos rendían culto eran numerosas, aunque no preponderantes en el interior del panteón; mientras que en el continente tenían más importancia las divinidades que posteriormente encontraremos en el panteón griego clásico, en Creta continuaba prevaleciendo el elemento minoico.

Mención especial merece la reciente tesis de Lisa Bendall sobre la relación entre la economía micénica y la religión, *Economics of Religion in the Mycenaean World: Resources Dedicated to Religion in the Mycenaean Palace Economy* (2007), un análisis de la información económica sobre la religión micénica que aparece en las tablillas que registran, por ejemplo, detalles sobre las ofrendas, alimentos para banquetes o tenencia de tierra relativa al personal de culto. Este estudio es esencial para comprender el lugar que ocupaba la religión en la sociedad micénica, ya que permite establecer el porcentaje de recursos que el palacio destinaba al sector religioso.

Relacionadas con la economía encontramos también las obras de Jörg Weilhartner, *Mykenische Opfergaben nach Aussage der Linear B-Texte* (2005), un análisis de las ofrendas que aparecen en las tablillas micénicas, y de Susan Lupack, *The Role of the Religious Sector in the Economy of Late Bronze Age Mycenaean Greece* (2008), dedicada al estudio de la relación entre la economía y el sector religioso de la sociedad micénica.

Finalmente, un estado de la cuestión reciente ha sido elaborado por Stefan Hiller en su artículo «Mycenaean religion and cult» (*A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*, volume 2, 2011). Tras un breve planteamiento de la metodología a seguir para identificar textos que contengan elementos religiosos, Hiller divide y clasifica las inscripciones religiosas en seis grupos, a saber: tablillas que registran ofrendas de productos agrícolas e industriales, ofrendas de animales de sacrificio, banquetes de estado, ofrendas y raciones para festividades religiosas, culto personal y otros aspectos económicos en el sector religioso. Dedicó un apartado al distrito sagrado de *pa-ki-ja-ne*, en Pilo, y a continuación divide por categorías los diferentes términos religiosos, según sean receptores de ofrendas (es decir, divinidades, clasificadas a su vez según si son deidades mayores, menores, desconocidas posteriormente, animales sagrados, etc.), lugares de culto, festivales y rituales y organización del culto.

Así pues, para el estudio de la religión micénica disponemos de dos tipos de fuentes: las arqueológicas (tumbas, templos, estatuillas, iconografía, etc.), y las inscripciones en lineal B, de ahí la importancia del estudio interdisciplinar. La información arqueológica plantea un problema, pues es prácticamente imposible establecer el significado simbólico dado por un grupo concreto en un momento específico a un objeto, signo o ritual sin que la misma cultura que los creó proporcione elementos para descubrirlo. Por este motivo, todas las interpretaciones de la religión minoica y micénica elaboradas a partir de hallazgos

arqueológicos son bastante hipotéticas. Este problema metodológico fue expuesto por Colin Renfrew en su obra *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi* (1985). Por otra parte, son indispensables los textos, ya que proporcionan nociones sobre los dioses y el culto de una religión determinada. En definitiva, la arqueología micénica resulta de ayuda para el estudio de los gestos y rituales, pero no revela nada sobre los dioses, que sí quedan reflejados en las tablillas.

Los documentos en lineal B están limitados por su propia naturaleza: se trata de tablillas de carácter administrativo y de extensión limitada. Podemos encontrar nombres de divinidades, pero la continuidad de estos desde época micénica a época griega no implica que se trate de dioses similares, pues una deidad, a pesar de conservar el mismo nombre, puede adoptar otra forma diferente. Hemos dicho «dioses», en plural, pues debe considerarse la religión micénica como politeísta, propia de una cultura con cierto desarrollo histórico, y situarse en lo que podemos conocer de su propio contexto histórico.

III. METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

Afirma Bermejo Barrera, citando a Spinoza, en su capítulo dedicado a la religión micénica, que “*las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y graves errores*”⁴. Con ello hace referencia a los estudios, conceptos y presupuestos implícitos de filólogos, historiadores y arqueólogos que, en lugar de elaborar hipótesis a partir del análisis de los datos, buscan ávidamente estos datos para sostener hipótesis preconcebidas sobre el fenómeno de la religión micénica y la relación de continuidad entre ésta y la religión griega de época histórica. Haciendo caso de esta advertencia, el presente trabajo se basa directamente en los datos proporcionados por las fuentes escritas, esto es, las tablillas micénicas.

El trabajo se centra en las fuentes textuales (el primer análisis, por lo tanto, será de carácter filológico), pero utilizaremos también la arqueología para corroborar o no lo que indiquen estas fuentes. Los dos primeros apartados están dedicados a la religión minoica y a la micénica, en los que ofrecemos una panorámica general de ambas, una introducción para situar el contexto de nuestro estudio.

El principal apartado es el tercero, en el que, en primer lugar, ofreceremos un listado de las divinidades que aparecen en las tablillas, divididas en tres grupos: las griegas, las de origen dudoso y las no griegas. Distinguiremos, además, entre aquellas que presentan continuidad en época posterior y las que no. Nos encontraremos aquí con la dificultad de establecer si una divinidad es o no griega, pues el nombre de algunas de ellas, aunque griego, puede encubrir una antigua deidad no griega, como en el caso, por ejemplo, de Potnia. Veremos también divinidades no griegas que han sido incorporadas en el panteón griego posterior, como sucede con Atenea, así como otras claramente de origen no griego, tales como *pi-pi-tu-na*, que desaparecieron y no fueron añadidas al panteón clásico. Dado el gran número de divinidades que encontraremos y la imposibilidad de tratarlas todas, centraremos nuestra atención en algunos casos concretos.

A continuación, analizaremos las tablillas siguiendo los distintos yacimientos donde aparecen registradas estas divinidades: Cnoso, Pilo, Micenas y Tebas. Seguiremos las últimas ediciones transliteradas de las inscripciones micénicas, a saber:

⁴ Bermejo 1996, 5.

- Para Cnoso, *The Knossos Tablets (KT 5, 1989)*, realizada por John T. Killen y Jean-Pierre Olivier.
- Para Pilo, *The Pylos Tablets Transcribed (PTT, 1973)*, por Emmett L. Bennett Jr. y Jean-Pierre Olivier. Ésta constituye la última edición publicada en papel, pero tendremos en cuenta también la edición más moderna preliminar en vía de publicación: *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia, vol. IV: The Inscribed Documents (PofN IV; versión preliminar: noviembre 2013)*, realizada por Emmett L. Bennett Jr., José L. Melena y Jean-Pierre Olivier, con la colaboración de Richard J. Firth y Tom Palaima. Esta edición puede encontrarse en la red, en el portal Academia.edu.
- Para Micenas y Tebas, *TITHEMY: The Tablets and Nodules in Linear B from Tiryns, Thebes and Mycenae. A Revised Transliteration (TITHEMY, 1991)*, a cargo de José L. Melena y Jean-Pierre Olivier. Esta edición también incluye la transliteración de tablillas de Tirinto.

Debemos mencionar aquí la cuestión cronológica de los textos. Los que conservamos se elaboraron en momentos puntuales entre los años 1400 y 1200 a.C., con diferencias entre los yacimientos: la cronología de las inscripciones de Pilo, Micenas y Tebas es clara y se sitúa entre los años 1250-1200 a.C., mientras que la de Cnoso no lo es tanto. En el caso de Cnoso, hasta hace poco se creía que todas las tablillas eran del mismo año, el de la destrucción del palacio, y su datación oscilaba entre principios del MR III A2 (1375 a.C.) y el MR III B2 (ca. 1250 a.C.), prácticamente contemporáneas a las del continente. Sin embargo, J. Driessen demostró, a partir de un análisis de las tablillas procedentes de una estancia del palacio, la llamada *Room of the Chariot Tablets*, que no existe en Cnoso una unidad de archivos, sino que se documentan al menos tres niveles de destrucción, ya que las tablillas de la *Room of the Chariot Tablets* son tres generaciones más antiguas que las del grueso de los archivos, y, además, en medio se sitúan las inscripciones de la *Room of the Column Bases*. De aquí surge el debate en torno a cuántos niveles de destrucción hay en las tablillas de Cnoso, e incluso Olivier, entre otros, no descarta que el palacio fuese destruido en una época más tardía, durante el MR III B. Por otra parte, la procedencia exacta de las tablillas es dudosa, pues han sufrido una gran dispersión e incluso 81 han desaparecido.

Las excavaciones de Carl W. Blegen en Pilo fue mucho más ejemplar que la de Evans en Creta: se recuperaron todas las tablillas y se detalló su lugar de hallazgo; la mayoría de las inscripciones se datan en el último año del palacio, hacia el 1200 a.C., mientras que las demás pertenecen probablemente al HR III A1 (ca. 1400 a.C.). Todas las tablillas de Tebas se datan, asimismo, en el 1200 a.C. Respecto a Micenas, todas las inscripciones se encontraron en depósitos; la mayoría proceden de cuatro edificios adyacentes situados en el exterior de la acrópolis, unas dependencias de palacio destruidas hacia 1250 a.C. Las diez tablillas y el nódulo hallados en la acrópolis datan de la destrucción de ésta, a finales del siglo XIII a.C., y, en un edificio exterior, la ‘Casa Petsas’, se han encontrado inscripciones datadas a finales del HR III A2 (finales del siglo XIV a.C.), las más antiguas del continente junto con algunas de Pilo.

IV. VARIA

Quisiera mencionar aquí y explicar el número de páginas que nos ha ocupado este trabajo. Pese a que un trabajo de fin de grado debería tener un máximo aproximado de 9.000 palabras, incluidos bibliografía y anexos, hemos considerado preciso extenderlo a un número mayor por las necesidades de la temática y su complejidad, temiendo que, si nos ajustábamos a las normas establecidas, el trabajo no fuese lo suficientemente completo ni riguroso.

Hemos considerado necesaria la elaboración de un anexo, que servirá para ilustrar de manera más satisfactoria los contenidos redactados en el trabajo. Éste se divide en dos apartados: el primero está formado por los testimonios iconográficos descritos en el cuerpo del trabajo, y en el segundo aparecen ejemplos de tablillas micénicas comentadas. Para remitir a los contenidos del anexo, utilizaremos la abreviatura *Fig.* cuando hagamos referencia a una representación iconográfica, mientras que, cuando remitamos a una inscripción, emplearemos la palabra *tablilla* en nota a pie de página.

En lo que concierne a las tablillas que aparecen en el cuerpo del trabajo, hemos incluido el aparato crítico siempre que apareciera en las ediciones de inscripciones micénicas antes comentadas. La lectura griega con grafía latina ha sido tomada fundamentalmente de la obra de Melena (*Textos griegos micénicos comentados*, 2001); en los casos en que no aparecía, hemos intentado hacer una transcripción propia. Respecto a la traducción, a lo largo del trabajo hemos optado por comentar las inscripciones, en lugar de traducirlas, pues, con frecuencia, en el ámbito micenológico ésta no se ofrece; sin embargo, cuando hemos hallado una traducción, tanto en la obra de Melena como en las ediciones, la hemos incluido.

Finalmente, me gustaría destacar que este trabajo constituye una primera aproximación a la temática tratada, un aspecto muy amplio del mundo micénico que podría estudiarse con más profundidad y detalle en un futuro Trabajo de Fin de Máster.

1. Breve introducción a la religión minoica⁵

1.1. LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN MINOICA

Dado que todavía no ha sido posible descifrar la escritura lineal A, algo que, según Olivier, es muy improbable que suceda⁶, el estudio de la religión minoica se basa casi exclusivamente en material arqueológico.

La religión minoica parece tener sus orígenes en rituales vinculados a ceremonias funerarias: en el MA I (3000-2600 a.C.) los cretenses edificaron tumbas de tipo *θόλος* en la zona sud y central de la isla de Creta, y, pertenecientes al MA II (2600-220 a.C.), encontramos tumbas rectangulares en el norte y el este. En este segundo periodo, estancias situadas tanto dentro de las tumbas como antes de la entrada se destinaban a actividades rituales no asociadas con ritos realizados en honor de los muertos.

El hecho de que los rituales llevados a cabo en las tumbas eran más que simples prácticas funerarias se demuestra a partir de los hallazgos, que incluyen mesas de ofrendas, conchas, falos de arcilla, tazas con pechos moldeados, figurillas y *ῥυτά* (recipiente utilizado para almacenar líquidos destinados a ser bebidos o, más habitualmente, empleados en las libaciones) antropomórficos y zoomórficos, y dobles hachas de bronce. La presencia de figuras en forma de toro indicaría que éstos, y el sacrificio de los mismos, eran parte de la ceremonia. El culto estaba relacionado con la fertilidad humana y el ciclo de las estaciones: una serie de estatuillas femeninas que transportan una vasija o cuyos senos están perforados para que funcionen como *ῥυτά* respalda la teoría de que la fertilidad constituía un elemento fundamental en el culto minoico más temprano. Una figura procedente del cementerio prepalacial de Kumasa, *ca.* 2000 a.C. (*Fig. 1*), muestra una serpiente alrededor de sus hombros y podría representar una Diosa Serpiente temprana; esta clase de figuras no se descubrieron sólo en tumbas, sino también en el santuario del yacimiento de Mirtos (*Fig. 2*).

1.2. SANTUARIOS EN ALTURAS

Los santuarios situados en las montañas, conocidos en inglés como *peak sanctuaries*, constituyen un rasgo característico de la religión minoica. No siempre se localizan en los puntos más altos de la montaña, ya que lo importante era que fuese visible desde la región a la que servía, y que el mismo santuario pudiera ‘contemplar’ a su vez el territorio. Así pues, estos santuarios en alturas eran puntos de referencia topográficos y religiosos para grupos de asentamientos. A pesar de que el santuario de Cnoso en el monte Juktas se data en el MA II, este tipo de construcciones aparecen entre el MA III (2200-200 a.C.) y el MM I (2000-1800 a.C.) y alcanzan su máxima difusión a lo largo del periodo Protopalacial (2000-1700 a.C.), momento en el que había unos veinticinco santuarios, un número que se verá reducido a ocho en el periodo Neopalacial (1700-1450 a.C.).

⁵ A partir de Lupack 2010, con referencias a Baring – Cashford 2005 y Younger – Rejak 2008. La cronología de la civilización minoica se expresa de dos maneras: según el periodo artístico y según el periodo histórico. Dentro del primero encontramos el Minoico Antiguo (MA), el Minoico Medio (MM) y el Minoico Reciente (MR); estas etapas presentan divisiones tripartitas sucesivas (I, II, III; A, B, C; 1, 2, 3). El MA corresponde al periodo histórico de la época Prepalacial; el MM corresponde a la época Protopalacial, y el MR incluye las épocas Neopalacial y Postpalacial.

⁶ Olivier 2012, 34.

Los hallazgos más significativos en estos santuarios son las figurillas de arcilla en forma de animales, devotos humanos (que parecen representar la acción ritual llevada a cabo en el santuario) y partes del cuerpo humano (pies, ojos, genitales, etc.), que reflejarían las preocupaciones de los practicantes del culto: su fertilidad y el bienestar de ellos mismos y de los animales. Los santuarios más ricos, que datan del periodo Neopalacial, presentan vasijas de piedra, inscripciones en lineal A, joyas, sellos, utensilios de bronce, estatuillas y dobles hachas. El punto donde se llevaba a cabo el ritual podría ser una roca plana o un montón de piedras o gujarros blancos. Sólo se conservan restos arquitectónicos en nueve lugares, ocho de los cuales son los que continuaron en época Neopalacial. Debemos destacar, acerca del santuario de Juctas, que en éste se hallaron tres terrazas, un altar construido y un edificio de culto con varias estancias.

Se ha discutido el origen de estos santuarios. Algunos estudiosos consideran que su aparición se debe a la voluntad de apaciguar sus miedos y preocupaciones por parte de pastores y ganaderos, algo que se deduce de la vasta presencia de estatuillas en forma de animales domésticos. Otros proponen que los santuarios fueron erigidos por los palacios para afianzar su recién adquirido control sobre la sociedad minoca, mientras que otros piensan que su establecimiento constituye una parte de un largo proceso de cambio cultural influenciado por Egipto y las culturas del Próximo Oriente. Finalmente, otros opinan que los santuarios en alturas se desarrollaron a partir del culto en las tumbas. En lo que concierne a la segunda teoría, se ha demostrado que no existe ninguna relación cronológica entre la emergencia de la élite y la primera aparición de los santuarios en alturas; se ha afirmado, sin embargo, que la elite palaciega del periodo Neopalacial se apropió del ya establecido culto de estos santuarios para mantener su posición privilegiada, tomando el prestigio social asociado a la Diosa de la Montaña. Una prueba de ello es que todas las referencias iconográficas de santuarios en alturas, como el sello de Cnoso, que representa a la «Madre de las Montañas» (*Fig. 3*), se hallan únicamente en los palacios de época Neopalacial. Asimismo, los santuarios en alturas utilizados durante el periodo Neopalacial no sólo presentan estructuras construidas y bienes manufacturados procedentes de palacio, sino que también estaban asociados a centros palaciales y urbanos, mientras que los santuarios que servían a pequeñas comunidades quedaron en desuso.

1.3. SANTUARIOS EN CUEVAS

Otro lugar de culto importante para la religión micénica fueron los santuarios situados en cuevas. La aparición de la primera cueva sagrada, en el monte Ida, es contemporánea a los primeros santuarios en alturas, y, como éstos, eran visibles desde los asentamientos cercanos. Los principales lugares de culto durante los periodos Protopalacial y Neopalacial fueron las cuevas, pues adentrarse en ellas podía ser una gran experiencia sensorial. Las principales zonas de la cueva se solían marcar con estalagmitas, en las cuales se inserían, en ocasiones, dobles hachas, como en la cueva de Psychro, que se asocia a Dicte, en la que la cabra Amaltea amamantó a Zeus⁷.

Las libaciones eran uno de los ritos practicados en las cuevas, en las que también hay vestigios de la celebración de banquetes. Los hallazgos más comunes incluyen estatuillas masculinas y femeninas de bronce, lo que podrían indicar que la élite tenía un papel importante en los rituales. Por otra parte, algunos estudiosos sugieren que los participantes en las

⁷ Hes. *Th.*, 475-480.

ceremonias experimentaban trances extáticos, favorecidos por las características naturales de las cuevas, durante los cuales tendrían una visión de la epifanía de la divinidad, un elemento fundamental en la religión minoica.

1.4. EL CULTO EN LA CIUDAD Y EN EL PALACIO

1.4.1. Periodo Prepalacial (3000-2000 a.C.) y Protopalacial (2000-1700 a.C.)

Las áreas de culto no se difundieron en el interior de los asentamientos hasta el periodo Protopalacial. El único santuario asociado con un asentamiento, durante el MA II, es el de Mirtos. En la estancia 92, el santuario propiamente, se encontró una figura de terracota que representaba a una diosa sosteniendo una vasija que debió caer del altar de piedra en forma de banco, mientras que la habitación 91 parece haber sido el almacén del santuario, y se encontró asimismo una antesala. En otras salas se han hallado evidencias de preparación de vino y tal vez de culto a los ancestros o incluso de sacrificios humanos. Este santuario con el banco de piedra (que en inglés recibe el nombre de “*Bench Shrine*”) y estancias adyacentes será el modelo para los lugares de culto en los periodos Protopalacial y Neopalacial.

Hay pocas evidencias de época Protopalacial, pero destaca el santuario de Malia (MM II, 1800-1700 a.C.), que presenta las características anteriores. Otra particularidad que se conservará de estos edificios es que se podía acceder al santuario propiamente dicho tanto desde el interior del edificio como desde sus patios exteriores, lo que demuestra que serviría tanto a la élite como al pueblo. En estos lugares se encontraron símbolos y objetos religiosos típicos del culto minoico, como las dobles hachas, cuernos de consagración, estatuillas de animales y mesas para ofrendas y libaciones. La diosa se atestigua sólo en la decoración de un bol (*Fig. 4*) y de un frutero hallados en el santuario de Festo, en los que se representa a una figura femenina, rodeada de bailarines, que se interpreta como la «Diosa de las Serpientes» y la «Diosa de los Lirios», respetivamente.

1.4.2. Periodo Neopalacial (1700-1450 a.C.)

Se ha discutido la naturaleza religiosa de las construcciones minoicas que tradicionalmente reciben el nombre de ‘palacios’. Mientras que algunos estudiosos opinan que fue un edificio secular y afirman que los santuarios urbanos no eran importantes en la Creta minoica, otros sugieren que fueron principalmente centros culturales, aunque también desarrollaron funciones administrativas y económicas. En definitiva, se considera que el palacio era el centro de culto en las ciudades minoicas, y que la religión determinaba en gran parte el diseño del ala oeste de los palacios, que presentan una gran variedad de estancias de culto y almacenes.

En el interior del Salón del Trono de Cnoso se encontraron πίθοι (grandes tinajas para almacenar principalmente grano, aceite y vino) y objetos de alabastro utilizados en las ceremonias religiosas. Asimismo, los frescos que rodean el trono, que representan grifos y palmeras, conectan con la esfera divina al ocupante del trono. En un primer momento se pensaba que éste era el dirigente de Cnoso, aunque recientemente se considera más probable que fuese el sumo sacerdote representando a la diosa durante un ritual de epifanía; de hecho, la forma del trono se asemeja a la roca en la que se sitúa la «Diosa de la Montaña» (*vid. supra* 1.2), lo que indicaría que el culto de los santuarios en alturas fue trasladado a los palacios.

Como comentábamos antes, en este periodo se conservaron los santuarios con una estructura tripartita: antesala, sala del altar y almacén, que contienen al menos una columna y cuernos de consagración en el tejado.

Los centros de Cnoso, Festo, Malia y Zakros, de dimensiones más pequeñas, presentan estancias de culto en su lado oeste. Tal vez el famoso festival del salto del toro, tan representado en Cnoso, se daba asimismo en los demás centros, tras lo cual quizás se sacrificaba al animal. En la zona oeste se llevaban a cabo los rituales más públicos, en los que tomaban parte los pueblos circundantes, y durante los cuales los asistentes contemplarían una representación de la epifanía de la divinidad, visible a través de una especie de ventana situada en el santuario del piso superior del palacio, tal como muestra la reconstrucción del complejo de Cnoso a partir de los restos de un fresco. Por otro lado, se ha sugerido, a partir del hallazgo de graneros subterráneos, la celebración de un festival de la cosecha, a lo que contribuirían los tributos de grano a los oficiales de palacio.

Las prácticas religiosas minoicas dieron lugar a dos tipos de salas de culto diferentes: las que contienen una cuenca lustral (“*lustral basin*”) y las criptas que contienen un pilar (“*pillar crypt*”). Las primeras, que se han encontrado en todos los centros palaciales y en la mayoría de las villas, consisten en una estancia con el suelo hundido y forrado con yeso o cemento, y a las que se accedía por una escalera en forma de L. Se han encontrado ρυτά y cuernos de consagración, así como frescos que parecen representar ceremonias de iniciación. Por los problemas de interpretación que suscitan, algunos estudiosos han pensado que, aunque estas habitaciones se utilizasen en ocasiones para el culto, eran principalmente salas de baño; sin embargo, no tenían desagües y no presentan indicios del uso de grandes cantidades de agua. Así pues, se considera que eran una especie de ἄδυτον que ofrecía al individuo una separación física del resto del palacio en un contexto ritual.

En cuanto a la *pillar crypt*, esta era una habitación rectangular con uno, dos o tres pilares en el centro, encima de la cual se solía construir una sala de culto con una columna. En los pilares se insertaban hachas dobles, y en su base se disponían varias vasijas con líquidos. También era frecuente la presencia de ρυτά en este tipo de estancias, en las cuales tal vez se celebraban festivales de la cosecha o de purificación. Salas con pilares también se han hallado en tumbas, lo que podría sugerir una conexión entre el culto funerario y el palacial: la presencia del grano y su capacidad de renacer se vincularía a los ciclos de vida y muerte propios del culto funerario.

1.5. LA PRÁCTICA DE LA RELIGIÓN MINOICA

A partir de las numerosas representaciones de diosas sabemos que la divinidad femenina era la principal figura en la religión minoica. Se muestra como la Diosa Madre, la Señora de los Animales y la Protectora de las Ciudades. Se ha discutido si los minoicos rendían culto a diferentes deidades femeninas o si, por el contrario, existía únicamente una Gran Diosa que aparecía de diversas maneras. A pesar de la tradicional teoría de la diosa única, se ha señalado que sería extraño que los minoicos sólo tuviesen una diosa, en comparación con las religiones contemporáneas del Mediterráneo y del Próximo Oriente, por lo que se actualmente se acepta la multiplicidad de diosas e incluso la posibilidad de la existencia de un panteón minoico.

La acción de convocar a la diosa y su resultante epifanía fue un rito fundamental en la religión minoica, en los cuales la presencia de la diosa era representada por el principal sacerdote, aunque su aparición podría haber sido experimentada de manera no material, sino mediante rituales extáticos: encontramos representaciones de hombres y mujeres danzantes (Fig. 5) y reunidos alrededor de un árbol, un betilo (piedra sagrada), el vestido de la diosa, e incluso de una figura armada con un escudo en forma de ocho (Fig. 6).

Las divinidades masculinas, aunque carecen de tanta presencia como las femeninas, se intuyen a partir de representaciones iconográficas en las que una pequeña figura flota en el aire y parece descender a tierra (Fig. 8). Otro ejemplo en el que quizás se represente a un dios lo encontramos en el llamado *Master Impression* (Fig. 7), un sello que muestra una figura masculina sosteniendo un objeto y situada en lo alto de una torre. Por otra parte, objetos como los *pvta* en forma de cabeza de toro, los cuernos de consagración, las dobles hachas y el salto y sacrificio del toro muestran la importancia de este animal en la religión minoica.

Se ha sugerido también que los minoicos practicaban el sacrificio humano, como demuestran los hallazgos de esqueletos y dagas en santuarios concretos. Sin embargo, no se cree que en el ritual el sacrificio fuese una práctica habitual.

1.6. PERIODO POSTPALACIAL (1450-1100 A.C.)

Tras la catástrofe que sufrió la sociedad minoica a finales del MR IB (1500-1450 a.C.) y que provocó la destrucción de todos los palacios excepto del de Cnosos, los micénicos se establecieron en Creta, lo que provocó cambios profundos en la religión minoica. Muchos de los santuarios en alturas quedaron en desuso, y lo mismo sucedió con las cuevas sagradas, pues se preferían los espacios rocosos abiertos; también se dio un uso diferente a las *lustral basins* y a las *pillar crypts*. No obstante, los nuevos altares que se construyeron tomaron la forma de los anteriores en forma de banco, pero en ellos aparece un nuevo tipo de imagen cultural: la diosa con los brazos alzados. Se trata de figuras de terracota, de altura considerable, que lucen coronas con sus atributos (pájaros, serpientes, cuernos, etc.). En un mismo altar pueden aparecer dos figuras con los mismos atributos, y una misma estatuilla puede lucir varios, por lo que se ha pensado que estos ídolos no representan diferentes diosas, sino una diosa general de la naturaleza. Por otra parte, aparecieron nuevos objetos de culto, como unos soportes en forma de tubo con serpientes alrededor, que quizás estaban relacionados con una diosa de brazos alzados particular.

Se ha sugerido que los micénicos ejercieron su influencia sobre las prácticas rituales minoicas, pero, aunque es cierto que se produjeron algunos cambios, como los anteriores, y que la diosa sea una figura nueva, los atributos que acompañan el culto a los ídolos ya estaban presentes en la iconografía protopalacial y neopalacial, lo que indica que las divinidades de los diferentes periodos eran las mismas. Además, en la época Postpalacial se continuaron utilizando las hachas dobles y los cuernos de consagración, lo que indica que el sistema de creencias originado en época Protopalacial estaba todavía en uso a pesar de la presencia de los micénicos. De esta manera, el sarcófago de Hagia Triada (MR III, 1400-1100 a.C.), en el que se representan sacrificios de animales y aparecen dobles hachas asociadas a un entierro, parece conectar la religión minoica más tardía con sus orígenes al fusionar un culto funerario con los ciclos de vida y muerte.

2. Breve introducción a la religión micénica⁸

2.1. FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN MICÉNICA

La reconstrucción de la religión de una civilización antigua no es tarea fácil. Las creencias y prácticas religiosas están formadas por aquello que se ha pensado, dicho, mostrado y hecho. Desde el punto de vista material, se buscan los lugares donde se celebran los rituales y los objetos culturales empleados, así como las representaciones iconográficas de dichas actividades. Con suerte, encontraremos textos religiosos que narren mitos, que sirven tanto para verbalizar un ritual como para recordar el sistema de creencias de una cultura y su relación con el mundo divino; dependiendo de la sociedad que los crea, estos textos estarán establecidos de manera fija o variarán según la época y el lugar al que se refieran. Otros tipos de textos, generalmente inscripciones, son las leyes sagradas, que recogen las prácticas que la sociedad debe llevar a cabo, la organización del personal de culto, los objetos utilizados, qué festividades celebran, etc.

Para el estudio de la religión micénica contamos con material arqueológico, iconográfico, objetos culturales, y la información proporcionada por las inscripciones en lineal B. Estas tablillas fueron redactadas por escribas anónimos para contabilizar la economía de los centros palaciales; no encontramos en ellas mitos, himnos, plegarias, descripciones de rituales ni de santuarios, ni tampoco leyes sagradas. Dada la limitada cantidad de fuentes, para reconstruir la religión micénica necesitamos analizar también los elementos que fueron tomados de la cultura minoica, del sustrato pregregio de la península y del Egeo en general, así como de las culturas contemporáneas del Mediterráneo y del Próximo Oriente, además de comparar la religión micénica con la griega posterior, especialmente la reflejada en Homero y Hesíodo.

En los diferentes yacimientos, las tablillas contienen los registros administrativos de los cinco-siete meses anteriores a la destrucción de los palacios, por lo que no es posible estudiar la religión a lo largo de toda la época micénica. Por otra parte, los textos son extremadamente concisos, lo que hace difícil reconocer terminología religiosa, constituida principalmente por divinidades y personal religioso. Las tablillas registran fundamentalmente el envío de materias primas a una serie de destinatarios, entre los que se encuentran tanto deidades como individuos: el problema, pues, es identificar si una tablilla tiene o no fines religiosos, es decir, si interpretar las entregas de productos como ofrendas a los dioses o envíos a santuarios para su manutención.

Podemos distinguir seis tipos de tablillas relacionadas con la organización del culto. Cinco de estos grupos están directamente relacionados con fines religiosos y tienen un carácter administrativo específico, mientras que el sexto, que no está directamente vinculado a la religión, contiene ocasionales términos con connotaciones religiosas. Estas seis categorías, descritas por Hiller⁹, son las siguientes: ofrendas de productos agrícolas e industriales, ofrendas de animales de sacrificio, banquetes de estado, ofrendas y raciones para festividades religiosas, personal de culto y otros aspectos económicos en el sector religioso.

⁸ A partir de Palaima 2008, con referencias a Chadwick 1977; Hägg 1985; Ruipérez – Melena 1990; Hiller 2011.

⁹ Hiller 2011, 173 ss.

Finalmente, cabe destacar que actualmente, a diferencia de lo que se había considerado anteriormente, no se reconoce a Homero como una guía para explicar la sociedad Edad del Bronce ni la época micénica. Sin embargo, se aprecia una clara similitud entre la descripción de Néstor y del reino de Pilo en el canto III de la *Odisea* y la información que transmiten las tablillas pilias y la iconografía del palacio, por lo que quizás los reyes de Pilo no fueron inventados como ejemplo de piedad hacia los dioses, sino que tal vez fueron incorporados y preservados en la tradición oral como reminiscencia de un hecho histórico real.

2.2. EL CONCEPTO DE «RELIGIÓN MICÉNICA»

A grandes rasgos, la religión es un sistema de pensamiento basado en la creencia de un mundo invisible e inmaterial que interactúa con el mundo real; la religión funciona como una marca cultural, una unión de creencias y prácticas que une a una comunidad. La religión griega de época historia tenía un amplio sistema de creencias y rituales, pero no era fijo, y nada indica que la religión micénica fuese diferente. La religión, como respuesta al caos de la vida humana, debió de estar muy presente en la vida diaria de los micénicos, dada la difícil existencia propia de la Edad del Bronce; de hecho, se han hallado estatuillas de arcilla con un posible significado apotropaico.

La información acerca de la religión micénica procede de los textos hallados en Cnoso, Pilo, Micenas y Tebas, además de una tablilla de La Canea, en Creta. Dado que no conservamos himnos ni mitos, gran parte de las creencias y prácticas se ha perdido para siempre, por lo que únicamente podemos especular. Sin embargo, probablemente los micénicos tenían concepciones similares a los griegos posteriores sobre su relación con los dioses: Homero y Hesíodo describieron cómo las fuerzas divinas influenciaban las acciones humanas, y cómo sobrevenían graves castigos a aquellos que ofendieran a dioses o sacerdotes o no siguieran correctamente los rituales. Así pues, los rituales para asegurar el favor divino y mantener el orden debieron ser practicados concienzudamente. Los mismos centros palaciales servían como punto de referencia para rituales unificadores y de aplacamiento de los dioses que cada rey micénico, o *wanax*, llevaba a cabo en nombre de su ciudad.

2.3. EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS E ICONOGRÁFICAS

Las tablillas en lineal B demuestran la gran ausencia de evidencias arqueológicas sobre la religión, y de hecho se tienen pocos datos materiales de prácticas rituales micénicas. Muchos símbolos minoicos no se utilizaron, como tampoco estructuras arquitectónicas como los santuarios en alturas, las *lustral basins* o las *pillar crypts*, mientras que elementos como los cuernos de consagración o las dobles hachas, son atestiguados pocas veces.

Encontramos representaciones iconográficas de prácticas rituales en sellos y frescos, en los que aparecen libaciones, sacrificios, banquetes e interpretaciones musicales. Durante el periodo palacial se utilizaron sellos con motivos religiosos minoicos, pero es difícil explicar qué significaban estos elementos para los micénicos, pues éstos fueron selectivos con los motivos que escogieron para sus sellos en forma de anillo. Algo que llama la atención es la casi total ausencia de sellos micénicos con escenas de epifanía, ya que hay indicios que demuestran que los micénicos tomaron de los minoicos nociones sobre la manifestación de la divinidad ante el hombre al construir su sistema de creencias.

2.4. Religión micénica y religión griega de época histórica

La religión micénica comparte muchas características con la religión griega de época histórica. En primer lugar, ya se utilizan los términos θεός y ἱερεύς para los conceptos de ‘divinidad’ y ‘sagrado’ (‘sacerdote’), como en Homero, Hesíodo y la cultura griega posterior, y también sobrevivieron los términos para designar los espacios sagrados: ναῦς (*nawos*) para ‘templo’ (entendido como el lugar donde habita el dios) y τέμενος para el espacio exterior de tierra comunal. Las ofrendas micénicas, que incluían aceite, miel, grano, especias, higos y telas, debían seguir el principio griego del *do ut des*: las ofrendas se entregaban a los dioses a cambio de su buena disposición.

A partir de los textos sabemos que las principales divinidades con santuarios eran Poseidón, Zeus y *Diwia*, una divinidad femenina derivada de Zeus. Entre otras deidades reconocibles en la religión posterior, Dioniso y Hera reciben culto en santuarios de Zeus en La Canea y Pilo, respectivamente, mientras que Hermes, Ártemis y Zeus Dicteo reciben ofrendas en localidades con santuarios no especificados. Asimismo, encontramos santuarios dedicados a divinidades menores: en Cnoso se documenta un santuario de Dédalo, y, en Pilo, santuarios a *Iphemedeia* y a una deidad cuyo nombre es probablemente **Pretwā*.

Dioniso supone un caso especial, ya que antes de descubrirse su nombre se creía que había sido incorporado al panteón en un momento posterior a la Edad del Bronce. Se atestigua en La Canea y en Pilo, pero no en el santuario de *pa-ki-ja-ne* (*Sphagiānes*, ‘lugar de sacrificio’), el principal del reino, con los demás dioses importantes (Zeus, Potnia, Poseidón, Hera y Hermes), sino en un distrito donde los individuos con tierras se asociaban a un *lāwāgetās*, el funcionario de más rango después del rey, por lo que tal vez Dioniso era un dios estrechamente relacionado con el *wanax*.

Además de Apolo y Afrodita, otra diosa no documentada en las tablillas es Deméter, aunque se ha pensado que su papel lo desempeñaba, en época micénica, la diosa Potnia, especialmente en su advocación como «Señora de las Mieses» (*si-to-po-ti-ni-ja*), que aparece en Micenas. Muy polémica ha sido la identificación de tres divinidades atestiguadas en las tablillas tebanas con Deméter, Perséfone y Zeus (*ma-ka*, *ko-wa* y *o-po-re-i*, respectivamente), como también lo ha sido la interpretación de nombres de animales como dioses teriomórficos (*theriomorphic deities*), es decir, dioses con rasgos animales.

2.5. Festividades y santuarios micénicos

Algunos textos contienen nombres de celebraciones que nos sitúan en la esfera de las prácticas rituales: *to-no-e-ke-te-ri-jo* («ceremonia de instalación del trono real»), *re-ke-e-to-ro-te-ri-jo* («ceremonia de tumbarse en el lecho»), *po-re-no-zo-te-ri-ja* («el ceñimiento de los portadores») y *te-o-po-ri-ja* («el transporte de los dioses»); esta última ceremonia se ha concebido como una procesión que englobaba todos los elementos del centro cultural de Micenas.

Los santuarios no siempre estaban situados en el interior de las ciudades: aunque no se han podido localizar arqueológicamente, en Pilo se documentan santuarios externos al centro palacial cuyo nombre está formado a partir de teónimos. Tal como muestra la tablilla PY Jn 829, los dieciséis distritos administrativos en que se dividía el reino de Pilo tenían *nawoi*, ‘hogares de los dioses’, y el personal religioso de cada uno de ellos, que incluía *dumartes*

(‘señores’), *pro-dumartes* (‘vice-señores’) y *klāwiphoroi* (‘portadores de la llave’), interactuaba con los funcionarios palaciales denominados *korētēr* y *pro-korētēr*, los representantes de cada distrito.

En la estructura central del palacio micénico, el *mégaron*, que consta de tres estancias (vestíbulo, antesala y salón del trono), se practicaba un ritual restringido al ámbito de la realeza. En el salón del trono ardía un fuego que recuerda al que se encendía en los hogares griegos en honor de Hestia, diosa que no se atestigua en las tablillas debido a que no había adquirido todavía una forma antropomórfica y se concebía como un elemento concreto, el fuego del hogar. En el *mégaron* de Pilo se han hallado evidencias del trono y de libaciones rituales.

El sacrificio del toro es un tema recurrente en la iconografía, y las tablillas recogen el uso de hachas dobles y de cuchillos en rituales de sacrificio, tras lo cual se celebraría un banquete que acogería en palacio a los funcionarios principales.

2.6. RASGOS MINOICOS O DEL SUSTRATO EN LA RELIGIÓN MICÉNICA

Algunos elementos de la religión micénica se pueden atribuir a una temprana influencia de la cultura minoica o del sustrato pregregio del continente¹⁰. Algunos nombres de divinidades menores, tales como *pi-pi-tu-na* (Cnoso) y *a-ma-tu-na* (Pilo) son de clara formación minoica, y la forma de etimología oscura de la posterior diosa olímpica Ártemis apunta a una forma distintiva del tratamiento de vocales pregregio: **Artimis*, con una *i* en lugar de una *e* en la segunda sílaba. Sin embargo, el elemento más destacado que tomaron prestado los micénicos de las anteriores culturas fue el difundido culto (pues se da en Cnoso, Pilo, Tebas y Micenas) de la divinidad femenina conocida en griego como *Potnia* («la que posee poder»). Los diferentes epítetos con los que se muestra esta diosa indican muchas manifestaciones: está relacionada con los caballos y el grano, con un laberinto (sea cual sea el significado de este término en la Edad del Bronce), con *pa-ki-ja-ne*, con Asia, etc.

Otro elemento no indoeuropeo es la aparición de la divinidad que será ampliamente venerada en el I milenio a.C. con el nombre de Atenea. Aparece en Cnoso implícita en la secuencia *a-ta-na-po-ti-ni-ja*, «Señora de Atana» un topónimo pregregio. En la *Ilíada* la diosa continuará recibiendo este nombre en ocasiones.

2.7. COLOFÓN

En definitiva, podemos dudar si alguna vez comprenderemos las creencias y rituales micénicos como podemos entender la religión griega posterior. Los micénicos no redactaron mitos, himnos, leyes sagradas ni ningún otro tipo de texto religioso, y los restos materiales de santuarios al margen de los centros palaciales es, son, por el momento, inexistentes. Más allá de los sacrificios de animales y las procesiones, la iconografía resulta insuficiente para el

¹⁰ Probablemente existieron, durante la Edad del Bronce egea, al menos cuatro sistemas religiosos, en lugar de una religión homogénea. En primer lugar, existiría una religión propiamente minoica en Creta, anterior al dominio micénico, así como una religión heládica en el continente, de la que quedan muy pocos restos del HM y quizás formada por elementos tanto indoeuropeos como pregregios; a continuación, se habría producido un sincretismo minoico-heládico en el continente, que habría dado lugar a la religión micénica, y un segundo sincretismo heládico-minoico en Creta, documentado en los archivos de Cnoso. Los dos primeros sistemas sólo se documentan arqueológicamente, mientras que los segundos quedan registrados en las tablillas (cf. Hägg 1985, 204).

estudio de la religión micénica, así como los sellos, en los que, a diferencia de los minoicos, los micénicos no representaban la epifanía de sus dioses. Los textos proporcionan información básica: el nombre de los dioses a los que rendían culto y en ocasiones también el de los santuarios, los títulos del personal de culto, algunos términos religiosos ('sagrado', 'dios', 'ofrenda'), y, algunas veces, también registran quién ofrece qué a quién, dónde y cuándo. Dado el carácter económico de las inscripciones, dioses, sacerdotes, santuarios y cultos se mencionan como receptores de bienes que queden bajo la administración del palacio.

Combinando fuentes diferentes podemos llegar a diferentes interpretaciones, gracias a las cuales sabemos más o menos cómo encajaba la religión micénica en la evolución de las prácticas religiosas en el ámbito egeo. Por lo demás, sólo podemos especular.

3. Análisis de los nombres de divinidades no griegas atestiguados en las inscripciones en Lineal B

3.1. CONSIDERACIONES PREVIAS

En este capítulo del trabajo, que es el principal, analizaremos los teónimos que aparecen en las tablillas micénicas de diferentes yacimientos¹¹, centrándonos en aquellos que no poseen un origen griego. Estas divinidades aparecen como receptoras de ofrendas religiosas. No obstante, antes mencionaremos brevemente las divinidades halladas en las tablillas que sí poseen un origen griego, mediante un primer listado en el que dividiremos las divinidades griegas de las no griegas, y a continuación veremos en profundidad aquellas propiamente de origen no griego.

Según García Ramón, encontramos unos 50 teónimos y epítetos divinos¹². Sólo podemos saber si un término es un nombre propio (en esta ocasión centraremos nuestra atención en los teónimos) mediante el estudio del texto en el que aparece, evitando relacionarlo con palabras del I milenio a.C. únicamente por su aparente similitud. García Ramón¹³ ofrece dos principios básicos para determinar si una palabra es un nombre propio: en primer lugar, un término que se utiliza de manera paralela a un nombre propio de cierto tipo puede ser considerado un nombre del mismo tipo; en segundo lugar, una palabra puede ser un nombre propio, aunque su contexto no lo confirme del todo, si aparece, al menos, en otro texto en el que se identifique con certeza. Tras reconocer un nombre propio como tal, se procede a su interpretación: las diferentes lecturas del término se comparan con formas del griego alfabético o, en algunos casos, con formas reconstruidas a partir de la comparación entre lenguas indoeuropeas. El contexto indica de qué tipo de nombre propio se trata, pero no ayuda a elegir entre interpretaciones diferentes, algo más arduo en el caso de los nombres propios que en el de los comunes, ya que estos últimos transmiten un significado. Dadas las deficiencias del lineal B, sólo podemos conjeturar la forma que subyace bajo una palabra micénica. Un factor importante es la extensión: cuanto más largo es un término, más fácilmente puede ser identificado. Sin embargo, en algunos casos sucede que ninguna de las lecturas subyacentes de un nombre tiene correspondencia con nombres en griego alfabético; en este caso, podemos sugerir una interpretación y esperar a que sea confirmada o refutada por el hallazgo de nuevos textos.

Una serie de nombres micénicos tienen su equivalente exacto en Homero o en el griego clásico, y, cuando se puede ofrecer una interpretación griega, observamos que los mecanismos para formar nombres son prácticamente las mismas en micénico y en el griego del I milenio a.C.¹⁴ Sin embargo, esto no significa que todos los nombres documentados en micénico y en el griego posterior sean de origen griego. Los nombres griegos y los no griegos coexisten en los textos micénicos, así como en el griego clásico; se discute si la proporción es la misma en ambos periodos, ya que el hecho de que un nombre en lineal B esté identificado o

¹¹ Concretamente en las tablillas de Cnoso, Pilo, Micenas y Tebas; en una ocasión mencionaremos el yacimiento de La Canea, en Creta, donde se descubrió el único testimonio del dios Dioniso de la isla. La excepción es Tirinto, donde no se han hallado términos religiosos, por el escaso número de tablillas encontradas, que, por otra parte, son extremadamente fragmentarias (cf. Bendall 2001, 446 n. 7).

¹² García Ramón 2011, 214.

¹³ García Ramón 2011, 215.

¹⁴ García Ramón 2011, 216.

no interpretado no implica automáticamente que sea pregriego o no griego, en el sentido de perteneciente a una de las lenguas no griegas habladas en Grecia antes de la llegada de los griegos, que trajeron con ellos el griego¹⁵. La oscuridad en la comprensión de un nombre puede deberse a su fecha de origen: un nombre ininteligible puede ser anterior a uno completamente transparente. Algunos de los nombres a los que no se ha logrado dar una etimología pueden proceder del sustrato pregriego, y no ayuda el hecho de que las escrituras y lenguas prealfabéticas, como el lineal A o el jeroglífico cretense, no se hayan descifrado, por lo que sólo contamos con el griego de la Edad del Bronce, el lineal B. Así pues, no todo puede ser explicado.

García Ramón¹⁶ clasifica los nombres propios en dos grandes grupos: el primero incluye todos aquellos que son fácilmente comparables con nombres o palabras documentadas en el I milenio a.C., mientras que el segundo incluye los que no lo son. El primer grupo contiene nombres cuya etimología indoeuropea es transparente, los que se comprenden mediante la comparación con otras lenguas indoeuropeas además del griego, los que pertenecen al léxico griego pero no tienen una etimología indoeuropea clara, y los que se atestiguan en griego alfabético pero cuya relación con el léxico griego es totalmente desconocida. Los nombres del segundo grupo, en tanto que no pueden ser comparados con nombres griegos, rehúsan una interpretación. Por otra parte, entre los dos grupos encontramos una serie de términos que, aunque no tienen equivalente en el griego posterior, sí admiten una interpretación griega.

Como hemos dicho, en las tablillas encontramos un número relativamente elevado de divinidades en calidad de receptoras de ofrendas, algunas de las cuales, en Cnoso y Pilo, se destinan «a todos los dioses» (*pa-si-te-o-i*, */pansi t^heoⁱhi/*), masculinos y femeninos. No obstante, no siempre está claro si el receptor es un dios, un héroe o una persona (el oficiante de un culto, por ejemplo). Incluso tablillas de claro contenido religioso, como PY Tn 316, presentan elementos dudosos. En su mayor parte, los teónimos son muy difíciles de interpretar desde un punto de vista etimológico, e incluso aquellos que pueden ser explicados no permiten reconocer sufijos específicos utilizados en nombres divinos¹⁷. La micénica es una religión sincrética, en la que elementos griegos se fusionan con componentes minoicos y heládicos.

En el apartado siguiente, hemos elaborado un intento de clasificación de las divinidades que aparecen en las inscripciones micénicas, tanto griegas como no griegas. Hemos dividido las deidades que aparecen en las tablillas en cuatro grupos. En primer lugar, exponemos aquellas deidades que tienen un origen claramente indoeuropeo. Seguidamente, aparecen aquellas divinidades cuyo origen griego es dudoso. En tercer lugar, recogemos las divinidades que, pese a tener un nombre griego, su origen no lo es. Finalmente, en un cuarto apartado aparecen los dioses cuyo nombre es claramente de origen no griego: los hemos dividido según si tienen continuidad en el griego posterior o si, por el contrario, no se documentan en Época Clásica; aquellos que tienen continuidad han sido separados en dos clases más, según si la deidad se atestigua directamente o si un derivado de su nombre aparece como un elemento integrante de un antropónimo (que, en este caso, se denominan nombres teofóricos), un lugar de culto, un santuario, una festividad, etc. Para determinar si un término es un teónimo hemos utilizado el *Diccionario Micénico* de Aura Jorro (1985-1993); el listado que aparece a continuación no incluye ningún apartado sobre esta discusión, que ha sido tratada en el análisis de cada palabra.

¹⁵ García Ramón 2011, 217.

¹⁶ García Ramón 2011, 217-218.

¹⁷ García Ramón 2011, 232.

Debemos destacar que no hemos incluido los nombres de animales, pues la posibilidad de que sean dioses teriomórficos (*theriomorphic deities*) es muy discutida y su estudio merecería un trabajo independiente. Asimismo, es necesario decir que hemos centrado nuestra atención en la descripción de las divinidades femeninas, especialmente *po-ti-ni-ja*, por la gran importancia que tuvo en época micénica y su vínculo con la religión minoica, aunque también hemos tratado deidades masculinas.

3.2. LISTADO DE DIVINIDADES QUE APARECEN EN LAS TABLILLAS MICÉNICAS

3.2.1. Divinidades griegas

<i>Di-wo / di-we</i>	<i>/Diwei/</i>	Zeus (Ζεύς)
– <i>di-ka-ta-jo di-we</i>	<i>/Diktaiōi Diwei/</i>	Zeus Dicteo (Ζεύς Δικταῖος)

3.2.2. Divinidades de origen dudoso

▪ Con continuidad

<i>A-pa-ṭo[-re]</i>	<i>/Ap^hētōr/</i>	<i>Aphetor</i> (Ἀφήτωρ)
<i>A-re</i>	<i>/Arēs/</i>	Ares (Ἄρης)
<i>Di-wo-nu-so</i>	<i>/Diwo^hnūso/</i>	Dioniso (Δίωνυσος)
<i>E-ma-a₂</i>	<i>/^hErmā^has/</i>	Hermes (Ἑρμῆς)
– <i>e-ma-a₂ a-re-ja</i>	<i>/^hErmā^hās Are^hiās/</i>	Hermes Areias (Ἑρμῆς Ἄρειας)
<i>E-ra</i>	<i>/^hĒrā/</i>	Hera (Ἥρα)
<i>Po-se-da-o</i>	<i>/Poseidāōn/</i>	Poseidón (Ποσειδῶν)

▪ Sin continuidad

<i>A-pe-ti-ra₂</i>	<i>/Ap^hetriā/</i>	<i>Aphetria</i>
<i>Di-u-ja / di-wi-ja</i>	<i>/Diwiā/</i>	<i>Diwia</i>
<i>Po-si-da-e-ja</i>	<i>/Posidā^heiā/</i>	<i>Posidaeia</i>
<i>Ma-te-re te-i-ja</i>	<i>/Mātere T^he^hiā/</i>	Madre Divina / Madre de los Dioses

3.2.3. Divinidades de origen pregriego con nombre griego

<i>Po-ti-ni-ja</i>	/Potnia/	Potnia (Πότνια)
– <i>a-ta-na-po-ti-ni-ja</i>	/At ^h ānā(s) Potniāi/	Potnia (de) Atana (Ἀθάνα(ς) Πότνια)
– <i>da-pu₂-ri-to-jo po-ti-ni-ja</i>	/Dap ^h urint ^h oio Potnia/	Potnia del Laberinto (Λαβύρινθος Πότνια)
– <i>e-re-wi-jo-po-ti-ni-ja</i>		Potnia de los Marjales
– <i>ne-wo-pe-o po-ti-ni-ja</i>		Potnia de <i>ne-wo-pe-o</i>
– <i>po-ti-ni-ja a-si-wi-ja</i>	/Potnia Aswiā/ o /Aswías/	Potnia Asiática / de Asia
– <i>po-ti-ni-ja i-qe-ja</i>	/Potnia- ^(h) ikk ^w eiā/	Potnia Equina (Πότνια Ἴππεια)
– <i>po-ti]a-ke-ši po-ti-ni-ja</i>		Potnia de <i>po-ti]a-ke-ši</i>
– <i>si-to-po-ti-ni-ja</i>	/Sitōn Potnia/	Potnia de las Mieses (Σίτων Πότνια)
– <i>u-po-jo-po-ti-ni-ja</i>		Potnia de <i>u-po</i>

3.2.4. Divinidades no griegas¹⁸

▪ Con continuidad

Atestiguados directamente

<i>A-te-mi-to / a-ti-mi-te</i>	/Artemitos/, /Artemitei/	Ártemis (Ἄρτεμις)
<i>E-ne-si-da-o-ne</i>	/Ennesidāōs/	Ἐννοσίδαις
<i>E-nu-wa-ri-jo</i>	/Enuwalios/	Enialio (Ἐνυάλιος)
<i>E-re-u-ti-ja</i>	/Eleut ^h iā/	Ilitia (Ἐλευθία)
<i>E-ri-nu</i>	/Erinus/	Erinu (Ἐρινός)
<i>A-pu-wa</i>	/ ^h Arpuia/	Harpía (Ἄρπυια)
<i>I-pe-me-de-ja</i>	/Ip ^h emedēia/	Ifimedia (Ἴφιμέδεια)
<i>Ka-ra-u-ja / ka-ra-wi-ja</i>	/Grawia/	Graia
<i>Me-za-na</i>	/Met ^s ānās(i)/	Mesenia (Μεσσήνη)
<i>Pa-ja-wo-ne</i>	/Paiāwōn/	Peán (Παιήων)
<i>U]pe-ro₂-[ne / a-]pe-ro₂-[ne</i>		Hiperión (Ἵπερίων)

¹⁸ Este apartado incluye aquellos teónimos cuyo trasfondo divino es unánimemente aceptado, así como aquellos nombres cuyo origen divino es discutido pero que nosotros hemos considerado teónimos. Además de los que aparecen en este listado, en las inscripciones micénicas se documentan otros términos cuya interpretación como nombres de dioses es muy dudosa; así pues, estos casos, que han sido excluidos de la lista, no serán analizados.

Atestiguados indirectamente

<i>A-ne-mo i-je-re-ja</i>	<i>/anemōn^hiereiāi/</i>	Sacerdotisa de los Vientos (Ἀνέμων Ἱέρεια)
<i>A-pa-i-ti-jo</i>	<i>/^hĀp^haistios/</i>	Hefesto (Ἥφαίστιος)
<i>Da-da-re-jo-de</i>	<i>/Daidaleios/</i>	Dédalo (Δαίδαλος)

▪ Sin continuidad

Atestiguados directamente

<i>A-*65-ma-na-ke</i>		
<i>A-ma-tu-na</i>		
<i>A-ro-do-ro-o</i>		
<i>Di-ri-mi-jo</i>	<i>/Drimiōi</i>	<i>Drimios</i>
<i>Di-wo-pu-ka-ta</i>		
<i>Do-po-ta</i>	<i>/Domspotās/</i>	<i>Despotes</i> (δεσπότης)
<i>Do-qe-ja</i>		
<i>E-ke-se-si</i>		
<i>E-re-u-te-re-we</i>		
<i>E-ti-wa</i>		
<i>Ka-u-da</i>		
<i>Ko-ma-we-te-ja</i>	<i>/Komāwenteiāi/</i>	«Melenuda»
<i>Ko-wa</i>	<i>/Korwā/</i>	«Muchacha» o «Hija» (Κόρη)
<i>Ja-pe-re-so</i>		
<i>Ma-ka</i>	<i>/Mā Gā/</i>	Madre Tierra (Μᾶ Γᾶ)
<i>Ma-na-sa</i>		
<i>Ma-ri-ne-we</i>		«Malineo»
<i>O-po-re-i</i>		(Zeus) Protector de los Frutos / Diosa de la Montaña
<i>Pa-de</i>	<i>/padei/</i>	
<i>Pa-ja-ni-jo</i>		
<i>Pa-sa-ja</i>		
<i>Pe-re-swa / pe-re-twa (pe-re-*82)</i>	<i>/Preswā/</i>	
<i>Pi-pi-tu-na</i>		
<i>Po-ro-de-qo-no</i>		

<i>Qe-ra-si-ja</i>	<i>/K^{wh}ērasīā/</i>	
<i>Qe-ra-si-jo</i>	<i>/K^{wh}ērasios/</i>	
<i>Qe-sa-ma-qa</i>		
<i>Qo-wi-ja</i>	<i>/G^wōwiā/</i>	«Vaquera».
<i>Si-ja-ma-to</i>		
<i>Ti-ri-se-ro-e</i>	<i>/Tris-^hērō^(h)ei/</i>	
<i>Ti-ta-ma</i>		

Atestiguados indirectamente

<i>A₂-pa-a₂-de</i>	<i>/^hAp^ha(i)^ha-de/</i>	Afaya (Ἀφαία)
<i>Po-to-a₂-ja-de</i>	<i>/Pto(i)^haia-de/</i>	Ptoo (Πτώιος)
<i>Te-re-ja-de</i>	<i>/Teleia-de/</i>	Telea (Τέλεια)
<i>*47-da-de</i>		

3.3. ANÁLISIS DE LOS TÉRMINOS POR YACIMIENTO

3.3.1. CNOSO

▪ *Po-ti-ni-ja*

De entre las divinidades micénicas, la que sin duda posee una mayor relevancia es una deidad femenina, conocida como *po-ti-ni-ja*, */Potnia/*, que aparece en los cuatro principales yacimientos en los que se han hallado inscripciones en lineal B; en época posterior, el teónimo se convertirá en un epíteto que acompañará a otras diosas. Dos cuestiones se centran en esta figura: si es siempre una diosa o en ocasiones se refiere a una persona, y si se trata de una sola diosa o de varias. Sin contar los términos fragmentarios, en las tablillas micénicas *po-ti-ni-ja* se atestigua en 20 ocasiones, y tal vez aparece también en otros tres testimonios¹⁹.

La palabra griega heredada significa «Señora», y se emplea habitualmente para referirse a las reinas. Chadwick²⁰ y García Ramón²¹ demuestran la clara etimología griega (es decir, el origen indoeuropeo) del término (por lo tanto, no es un préstamo pregreco) comparándolo, en forma y significado, con el griego πόνια y el sánscrito *pātnī*. Sin embargo, aunque la palabra es, en origen, griega, su uso como título divino puede ser una traducción de un término pregreco de significado parecido. Ya sea *po-ti-ni-ja* un término que ha reemplazado otro anterior, ya una reelaboración helénica de este, en todo caso la diosa que se oculta tras él no es de origen griego, sino pregreco²². En definitiva, el término *po-ti-ni-ja*,

¹⁹ Varias (en prensa) 3.

²⁰ Chadwick 1977, 124.

²¹ García Ramón 2011, 217.

²² García Ramón 2011, 232.

/Potnia-/ , es sin duda una palabra indoeuropea que designa una divinidad femenina y puede ser entendida en términos griegos, pero esto no impide que las diferentes diosas (pues no se trata de una única diosa con varias advocaciones) a las que se refiere tuvieran, en algunos casos, algunas de las funciones de una Diosa Madre pregriega²³.

Si observamos todas las demás referencias a *po-ti-ni-ja*, vemos que, excepto en casos muy concretos en los que la diosa se muestra como tal y sin más especificación, el teónimo no aparece solo, sino que, como epíteto genérico, lo encontramos frecuentemente acompañado y calificado por otra palabra situada antes o después, que convierte a la diosa en una advocación específica, no tan general como cuando aparece sólo el nombre; el epíteto *po-ti-ni-ja* no debe ser clasificado como epiclesis (o epíteto divino, esto es, el nombre con el que se invoca a una deidad) propiamente, que son descriptivas y/o distintivas²⁴. Generalmente se trata de un genitivo, algunas veces escrito como una sola palabra junto con la divinidad.

Cinco tablillas de Cnoso, ca. 1375 a.C., procedentes del palacio pero de estancias diferentes, constituyen los primeros testimonios de esta diosa en el mundo micénico. En tres de estas inscripciones, *po-ti-ni-ja* se acompaña de un epíteto, uno de los cuales lo encontramos en la tablilla KN V 52²⁵, de escriba y procedencia inciertos²⁶; se trata de una tablilla pequeña, formada por dos líneas y rota en la parte derecha, y pertenece a un grupo de tablillas que parecen recoger ejercicios de escribas, más que documentos oficiales. Los teónimos que aparecen, en dativo, revelan que en la tablilla se registra una ofrenda de una unidad para cada dios, aunque no podemos saber de qué tipo de producto se trata, ni tampoco el criterio según el cual se han ordenado los envíos. La inscripción contiene la secuencia *a-ta-na-po-ti-ni-ja* en *scriptio continua*. La transcripción es la siguiente:

KN V 52 + 52 bis + 8285

(–)

.1 a-ta-na-po-ti-ni-ja 1 u [] vest. []
 .2 e-nu-wa-ri-jo 1 pa-ja-wo-ne 1 po-se-da[-o-ne
 lat. inf. [e-ri-nu-we pe-ro] []

.1] vest. [: perhaps]-wo []
 lat. inf. pe-ro or PE 1 .

Athānāi Potniāi 1 Hu? [perionei ?]² Enuwaliōi 1 Paiawonei 1 Poseidā[honei 1 | borde inf. []
 Erinuwei ??] []

(KT5, 335; Melena 2001, 74)

Una traducción es la siguiente:

«Para la Señora (de) Atana, 1; para Enialio, 1; para Paian, 1; para Poseidón; para Erinu.»

La primera secuencia se puede leer como /Athānā Potniāi/ (Ἀθάνᾱ Πότνια), «para la Señora Atena» para Chadwick²⁷, aunque duda de que ésta sea la interpretación correcta. Así pues, en este caso, *po-ti-ni-ja* constituye un epíteto que en Cnoso se atribuye supuestamente a Atenea, aunque en otros casos, como sucederá en Pilo, se tratará de una diosa independiente.

²³ García Ramón 2011, 234.

²⁴ García Ramón 2011, 230 n. 55.

²⁵ Vid. Anexo II, tablilla 1.

²⁶ Tal vez procede de la *Room of the Chariot Tablets*; si este fuese el caso, la inscripción se dataría hacia el 1400 a.C. (cf. Varias (en prensa) 3 n.4).

²⁷ Chadwick 1977, 121.

Sin embargo, Melena²⁸ ofrece una segunda lectura, en la que *a-ta-na* sería un genitivo y no un dativo. Esto último es lo que defienden Hiller y García Ramón²⁹, quien incluye a Atenea entre los dioses no atestiguados en micénico: según éste, la diosa Atenea no se atestigua como tal en las tablillas, por lo que considera que en la secuencia *a-ta-na-po-ti-ni-ja*, que lee como */At^hānās potniāi/* (*Aθānās Ποτνία), «para la Señora de Atana», el primer término es el genitivo de un topónimo */At^hānā/* (Aθῆναι) pregriego en *-ana*³⁰. De hecho, la homérica πότνια Ἀθηναιή es, en origen, «Señora de Atana», y el nombre de esta diosa puede ser incluso *Athana*.

García López³¹ considera que el nombre no griego de esta diosa revela de manera clara su origen mediterráneo y su posible procedencia minoica, tal vez herencia de la Diosa de las Serpientes, protectora del palacio y del rey minoico, posteriormente del micénico, tal como defendía Nilsson y como recoge Boëlle³².

Los otros dos ejemplos en que *po-ti-ni-ja* aparece acompañada lo hace de la misma palabra. En la tablilla de Cnoso KN Gg (1) 702, del escriba 103 y hallada en la *Gallery of Jewel Fresco*, la diosa se acompaña de un epíteto referido a un topónimo de origen prehelénico: se documenta una *da-pu₂-ri-to-jo po-ti-ni-ja* (*/Dap^hurint^hoio Potnia/*), una «Señora del Laberinto», que recibe, como el conjunto del resto de los dioses, un ánfora de miel:

KN Gg (1) 702

(103)

- .1 pa-si-te-o-i / me-ri *209^{VAS} 1
 .2 da-pu₂-ri-to-jo , / po-ti-ni-ja ‘me-ri’ *209^{VAS} 1

Pansitheoihi meli ÁNFORA 1 ¹² *Laburinthoio Potniāi meli* ÁNFORA 1

(KT5, 211; Melena 2001, 47)

Una traducción posible es la siguiente:

«Para todos los dioses, un ánfora de miel; para la Señora del Laberinto, un ánfora de miel.»

Da-pu₂-ri-to se asemeja a λαβύρινθος, aunque éste no es un término griego, sino un préstamo pregriego, como demuestra el sufijo *-vθος*. Además, *d* y *l* pueden confundirse, como también sucede con el nombre de Odiseo, que en algunos dialectos aparece como Ὀλυσεύς en lugar de Ὀδυσσεύς. De ser un «laberinto», no sabemos a qué clase de construcción hace referencia, aunque tal vez alude al propio palacio de Minos en Cnoso³³.

En KN Oa 745, de escriba desconocido y procedente de la *South of Corridor of Stone Basin*, *po-ti-ni-ja* recibe un envío de veintidós vestidos en una fecha específica y se acompaña del mismo epíteto que en la tablilla anterior. Las telas son una ofrenda muy común, mientras que la miel, además de un edulcorante, es un intoxicante empleado con frecuencia en los rituales griegos antiguos y también minoicos³⁴.

²⁸ Melena 2001, 74.

²⁹ Hiller 2011, 183, 188; García Ramón 2011, 232, 235 y n. 78.

³⁰ Para otro ejemplo de la creación de un topónimo pregriego a partir de una antigua divinidad prehelénica, *vid. me-za-na* en 3.3.3.

³¹ García López 1970, 33.

³² Boëlle 2004, 69.

³³ Varias (en prensa 3).

³⁴ Ruipérez – Melena 1990, 187.

Los dos testimonios en los que la diosa aparece sin especificación constituyen fragmentos breves redactados por escribas desconocidos. En KN M 729.2, procedente de la *Small Room to the East of Gallery of Jewel Fresco*, *po-ti-ni-ja* recibe una pieza de tela, tal vez una ofrenda; aunque aparece sin ningún epíteto, la tablilla no se conserva completa, por lo que quizás sí la acompañaba un apelativo perdido en genitivo. En KN X 444, hallada en el *West Magazine II*, el término quizás está incompleto y se deba reconstruir el adjetivo *po-ti-ni-ja[-we-ja]*, en neutro plural³⁵. Otro testimonio dudoso se encuentra en KN K 875.6, del escriba tres y procedente del *Area of Bull Relief*, que contiene un registro de barcos: al final de la última línea aparece *po-ti-*, que quizás se deba completar también con el adjetivo anterior.

Una característica destacada de la Potnia micénica es que un adjetivo derivado de su nombre se utiliza en la descripción de rebaños de ovejas en Cnoso y de broncistas en Pilo. En el primer caso, los rebaños, descritos como *po-ti-ni-ja-we-jo* (un adjetivo que sugiriere la presencia de otra Potnia, diferente de las anteriores, o de varias, aunque esto es algo menos probable³⁶), se le asignaban para proporcionar un ingreso al santuario y a los servidores de la diosa. Se registran en la serie D1, de la Mano 118, mientras que el total de lana que producían estas ovejas se documenta en la serie Dp. Los rebaños se registran sobre todo en *si-ja-du-we* (D1 933, entre otras), pero también en *qa-nwa-so* (D1 943), *ra-ja* (D1 7771), *ka-ru-no* (D1 7147) y *da-*22-to* (C 5730). Así pues, Potnia recibe unos rebaños y lo que éstos producen, así como otras personas del reino. El hecho de que no se concrete de qué *po-ti-ni-ja* se trata indicaría que los rebaños pertenecen a la Potnia por excelencia, quizás la diosa que recibía culto en el palacio³⁷; sin embargo, hay discusión sobre si, por el contrario, se trata de diferentes Potnias que representan divinidades locales o son Potnias de otra clase o de otro lugar donde poseerían también rebaños³⁸.

En cuanto a la relación con los herreros, Potnia parece ser una predecesora de Atenea, y arqueológicamente, Marinatos descubrió que una cueva en Arkalokhóri, al sur de Creta, en época minoica, se usó tanto como taller para los broncistas como para realizar cultos. Otro ejemplo que confirmaría la relación de la diosa con el trabajo del metal lo encontramos en Micenas, donde se encontró un fresco de una figura femenina en una estancia adyacente a un taller metalúrgico, que probablemente sería Potnia (*Fig. 9*). Chadwick³⁹ sugiere que los herreros que rindieron culto a la diosa se dispersaron por Grecia tras la caída del mundo minoico, manteniendo posteriormente sus descendientes el culto.

En definitiva, en Cnoso se atestigua sin duda una diosa de nombre *po-ti-ni-ja*, sin ningún rasgo humano.

▪ *E-nu-wa-ri-jo*

Tal como hemos visto con *po-ti-ni-ja*, algunos nombres que parecen indudablemente griegos pueden ser también adaptaciones de nombres no griegos. Así, también en KN V 52 encontramos el teónimo *e-nu-wa-ri-jo*, cuya etimología es oscura, que se corresponde con el

³⁵ Varias (en prensa 3).

³⁶ Hiller 2011, 188.

³⁷ Ruipérez – Melena 1990, 187.

³⁸ Hiller 2011, 188.

³⁹ Chadwick 1977, 126.

nombre *Enualios* (Ἐνυάλιος)⁴⁰, utilizado en la literatura como un epíteto de Ares o bien como un dios independiente, hijo del primero.

▪ *Pa-ja-wo-ne*

Siguiendo con la tablilla KN V 52 tenemos *pa-ja-wo-ne*, que parece ser la forma homérica *Paiēōn* (Παιήων), que anteriormente habría sido primero *Paiāwōn* y luego *Paiān*, un epíteto de Apolo o bien una divinidad independiente. Esto se ha podido descubrir porque se encontró un fragmento que ofrecía la continuación de la segunda línea y llenaba la laguna: se descubrió que *pa-ja-wo[* era *pa-ja-wo-ne*, en dativo, por lo que los demás dioses podrían estar en el mismo caso. Una posible variante de este nombre la encontramos en KN C 394: *pa-ja-ō-ne* (*Paiawōnei*), «para *Paian*»⁴¹.

▪ *Po-se-da-o*

El término *po-se-da[* anterior podría completarse como *po-se-da-o* (*po-se-da-o-ne*, *Ποσειδάωνει, en dativo), una forma conocida en las tablillas de Pilo, transcrito /*Poseidāōn*/ (*Ποσειδάων).

El nombre de Poseidón, *po-se-da-o* (dativo en *-o-ne*, genitivo en *-o-no-*: /*Poseidā*^(h)*ōnei*/, /*Poseidā*^(h)*ōnos*/), Ποσειδάων en Homero, con su equivalente femenino atestiguado en Pilo, *po-si-da-e-ja* (construido con el sufijo accesorio *-e-ja*) y el dativo plural derivado *po-si-da-i-je-u-si* (/*Poseidā*^(h)*iēusi*/), «para los sacerdotes de Poseidón», se ha remontado a una forma *-^(h)*on-* construida sobre un compuesto de /*Posei*^o/ (vocativo de πόσις, ‘señor’) y /^o*dā-*/, que se relacionaría con el agua (por comparación con el sánscrito *dānu-*, ‘río’), no con la tierra⁴², por lo que el teónimo significaría «Señor de las Aguas», algo que tiene paralelos en dioses orientales. El nombre del dios también se encuentra en la denominación de su santuario, *po-si-da-jo* (en Homero, Ποσιδήϊον). Gracias a que se atestigua el término micénico, sabemos que el nombre de Poseidón no contiene el sufijo *-*uon*, por lo que la *ɸ* de la forma Ποτειδαῖον, documentada en Corinto en el siglo V a.C., es secundaria⁴³.

El teónimo es un compuesto, cuyo primer elemento presenta una alternancia *Posei-* / *Posi-*, mientras que el segundo reaparece en el teónimo, atestiguado en Cnosos en dativo (KN Gg 705.3), *e-ne-si-da-o-ne*. Éste es otro compuesto cuyo primer elemento posiblemente se muestra en uno de los epítetos atribuidos a Poseidón, Ἐννοσίγαιος, «Sacudidor de la tierra». En el caso de que la forma micénica fuese el antecedente de esta advocación (si, al contrario de lo que sugiere García Ramón, la raíz **da-* o **das-* significara «tierra», raíz que también aparece en el nombre de Deméter, la «Madre Tierra»), se trataría de un nuevo caso de la existencia de una divinidad independiente que posteriormente será incorporada a otro dios como un epíteto más.

⁴⁰ García Ramón 2011, 218.

⁴¹ Hiller 2011, 176.

⁴² García Ramón 2001, 234.

⁴³ García Ramón 2011, 233.

▪ *Di-ka-ta-jo di-we*

Encontramos, en las tablillas de Cnoso, la serie Fp, que recoge ofrendas de aceite de oliva (aunque no especifica si estaba perfumado, como sí ocurre en Pilo), algunos destinatarios de la cual son divinios. La mayoría de las inscripciones llevan el nombre de un mes (en total se documentan seis, quizás siete), que no coincide con los meses de Pilo. Las tablillas suelen ser breves, pero hay una más extensa que destaca sobre las demás, KN Fp (1) 1, del escriba 138, que fue encontrada en la estancia llamada *Clay Chest* («Cofre de arcilla») del palacio de Cnoso. Esta tablilla resulta de gran utilidad para destacar los dos tipos de santuarios que existían en Cnoso: los situados en el interior del palacio, que funcionaba como centro de culto, y los que se emplazaban en el exterior. Según Hiller⁴⁴, las cinco primeras ofrendas se realizan en santuarios situados en el palacio, mientras que las ofrendas de Amniso tenían lugar en el exterior de éste, aunque no demasiado lejos. La tablilla es la siguiente:

KN Fp (1) 1 + 31		(138)	
.1	de-u-ki-jo-jo 'me-no'		
.2	di-ka-ta-jo / di-we	OLE	S 1
.3	da-da-re-jo-de	OLE	S 2
.4	pa-de	OLE	S 1
.5	pa-si-te-o-i	OLE	1
.6	qe-ra-si-ja	OLE	S 1 [
.7	a-mi-ni-so , / pa-si-te-o-i	S 1 [
.8	e-ri-nu , /	OLE	V 3
.9	*47-da-de	OLE	V 1
.10	a-ne-mo , / i-je-re-ja		V 4
.11	<i>vacat</i>		
.12	to-so	OLE 3	S 2 V 2

. 2 -ka- perhaps over []].

. 6. 7 The numeral on one of these lines must be restored as 2 to produce the total.

.9 *47- perhaps over []].

Deukioio mēnnos ^{|2} *Diktaiōi Diwei* ACEITE X ^{|3} *Daidaleionde* ACEITE X ^{|4} *Pandei* ACEITE X ^{|5} *pansithehoihi* ACEITE X ^{|6} *K^wērasiāi* ACEITE X ^{|7} *Amnisoī pansithehoihi* ACEITE X ^{|8} *Erīnui* ACEITE X ^{|9} *Hi(?)dande* ACEITE X ^{|10} *Anemōn hierēiāi* ACEITE X ^{|11} blanco ^{|12} *Tosson* ACEITE 108,8 lt.

(KT5, 191; Melena 2001, 46)

Una traducción puede ser la siguiente:

«En el mes de *Deukios*: para Zeus Dicteo, 9,6 litros de aceite de oliva; al santuario de Dédalo, 19,2 litros de aceite de oliva; para **pa-de*, 9,6 litros de aceite de oliva; para todos los dioses, 28,8 litros de aceite de oliva; para **K^wherasia*, 9,6 litros de aceite de oliva; en Amniso, para todos los dioses, 9,6 litros; para Erinus, 4,8 litros de aceite de oliva; a **47-da*, 1,6, litros de aceite de oliva; para la Sacerdotisa de los Vientos, 6,4 litros. Total de aceite de oliva: 108,8 litros.»

⁴⁴ Hiller 2011, 196.

Después de la mención del mes *de-u-ki-jo-jo*, «Deukios», aparece la primera ofrenda para «Zeus Dicteo» (*di-ka-ta-jo di-we*, /*Diktaiōi Diwei*/). Los epítetos divinos (o ἐπικλήσεις) pueden hacer referencia a lugares específicos: de esta manera, *di-ka-ta-jo* es un dativo-locativo del adjetivo derivado del topónimo *di-ka-ta*, Δίκη, un lugar de culto cretense, documentado en otras tablillas de Cnoso (KN Fh 5467.a, Fp 7.2, F 866, y en G 7509 como *di-ka-ta-de*). Las cuevas de Dicte, la cadena montañosa al sudeste de Cnoso, se consideran lugares de culto. Por otra parte, «Dicteo» es un epíteto de Zeus en Época Clásica, quizás el resultado de unir al Zeus griego con un dios cretense pregregio de rasgos diferentes. La mención de Zeus Dicteo en este texto muestra un cierto grado de asimilación entre el culto griego y el minoico, pues hace referencia al Zeus adorado en el monte Dicte o al dios que gobierna Dicte como una de sus regiones propias de dominio.

▪ *Da-da-re-jo-de*

La segunda ofrenda es «para el Dedaleo» (*da-da-re-jo-de*): no se sabe qué es este Dedaleo, pero Chadwick considera que no debemos creer que aquí se veneraba a Dédalo como a un dios, ya que podría tratarse de una referencia a una construcción realizada por Dédalo⁴⁵, y no al lugar donde se le rinde culto a éste. Según el mito, esta estructura sería un laberinto, y, además, como hemos visto, se documenta una «Señora del Laberinto» (*da-pu₂-ri-to-jo po-ti-ni-ja*) en KN Gg 702, por lo que el Dedaleo puede hacer referencia a éste. Además, quizás estaría situado dentro del palacio de Cnoso, por la estrecha conexión entre la ciudad y Dédalo en la mitología⁴⁶. Sea como fuere, es interesante destacar la presencia de la figura de Δαίδαλος en un texto de Cnoso e inmediatamente después de la mención de Zeus en la recepción de ofrendas.

▪ *Pa-de*

Pa-de (/padei/, en dativo), que se asemeja al griego παῖς, «niño», no se relaciona con este término, ni tampoco aparenta tener una forma griega. Ruipérez y Melena lo consideran un dios menor cretense con una presencia importante⁴⁷, aunque se desconoce en las fuentes históricas. Lo encontramos de nuevo en KN C 394 como *pa-ḏe*], entre otros testimonios.

▪ *Qe-ra-si-ja, qe-ra-si-jo*

Siguiendo con la tablilla anterior, tras una ofrenda «para todos los dioses» (*pa-si-te-o-i*, πᾶσι θεοῖς), fórmula comentada antes y que aparece con frecuencia en esta serie de tablillas, leemos a continuación otro nombre incierto, *qe-ra-si-ja* (/K^{wh}ērasiā-/), que ocupa la posición más prominente y que también aparece en KN Fp 14. Melena⁴⁸ lo transcribe como *Thērasia* y la considera una diosa procedente de la isla de Tera («Señora de (la isla de) Tera»), lo que también sugiere Ruipérez⁴⁹, pues *Thērasia* era otro nombre antiguo de Tera y *qe-sa-si-ja* podría ser la diosa de la isla. Su importancia en el culto de Cnoso puede relacionarse con el recuerdo de la erupción del volcán de Tera, datada a principios de la Edad del Bronce Tardía, y con el objetivo de apaciguar a la diosa. Sabemos además, a partir de documentos oficiales

⁴⁵ Chadwick 1977, 131.

⁴⁶ Hiller 2011, 196.

⁴⁷ Ruipérez – Melena 1990, 193.

⁴⁸ Melena 2001, 46.

⁴⁹ Ruipérez – Melena 1990, 191.

importados a Akrotiri desde Creta y de tablillas en lineal A, que los minoicos mantuvieron un estrecho contacto con los habitantes de la isla en el momento de la catástrofe.

En cambio, García Ramón⁵⁰, que considera que esta diosa pertenece a la esfera de *po-ti-ni-ja*, sugiere que probablemente sea una «Señora de las Fieras» (en griego alfabético, θήρ ‘animal de presa’), lo que apunta a una diosa en forma de animal (*theriomorphic goddess*⁵¹) del tipo de πότνια θηῶν, o tal vez una «Señora de los Cazadores» (en dativo, Θηρασίδα, «para la Cazadora»), una cualidad que posteriormente se atribuirá a Ártemis.

Destaca el hecho de que aquí encontramos un nuevo encabezamiento con la presencia de Amniso, el puerto al norte de Cnoso, donde tiene lugar otra ofrenda a todos los dioses; acerca de esto, Chadwick opina que existían dos santuarios dedicados a todos los dioses⁵².

Por otra parte, en la tablilla KN Fp 16 encontramos tal vez el equivalente masculino de la diosa, *qe-ra-si-jo* (/K^{wh}ērasios/), en el caso de que no sea un error del escriba y debamos entender nuevamente *qe-ra-si-ja*.

▪ *E-ri-nu*, *47-da-de

La siguiente receptora de KN Fp 1 es *e-ri-nu*, /Erinus/ (Ἐρινός), en nominativo en lugar en el esperable dativo *e-ri-nu-we*, tal y como aparece en una esquina de la tablilla KN V 52, aunque el nombre fue borrado por el mismo escriba, de ahí los corchetes dobles en la edición. En KN Fh 390 y en PY Fp 1.8 aparece nuevamente en nominativo, *e-ri-nu*. Se trata de un teónimo posteriormente utilizado en plural para referirse a las Erinias, espíritus vengadores de los crímenes de sangre, pero aquí no está claro que aluda a un culto de la Erinia, algo difícil de conocer incluso en Época Clásica.

Por otra parte, dado que toda la tablilla es claramente un registro de ofrendas y sus receptores, por analogía también debemos considerar como teónimo el término *47-da-de, que aparece de manera paralela al resto de designaciones, aunque no posee una correspondencia con el griego alfabético, tal como sucede en los casos anteriores de *pa-de* y *qe-ra-si-ja*⁵³.

▪ *A-ne-mo i-je-re-ja*

También se destinan ofrendas a una receptora humana, *a-ne-mo i-je-re-ja* (/anemōn^hiereiāi/), «para la Sacerdotisa de los Vientos», que parece aludir a la existencia de un culto a las fuerzas salvajes de la naturaleza, en concreto a vientos divinizados (Ἄνεμοι)⁵⁴, pues la presencia de una sacerdotisa implica también la de una divinidad. El culto a los vientos era poco conocido en la Grecia del I milenio a.C. y no se han encontrado paralelos. Esta sacerdotisa aparece en otras tablillas de la misma serie, una de las cuales la sitúa en la ciudad de *u-ta-no*.

⁵⁰ García Ramón 2011, 235.

⁵¹ García Ramón 2011, 235.

⁵² Chadwick 1977, 131.

⁵³ Hiller 2011, 172.

⁵⁴ García Ramón 2011, 232.

▪ *Di-u-ja*

Esta divinidad, cuyo nombre constituye un derivado del de Zeus, aparece en Cnoso en la tablilla Kn Xd 97. La comentaremos con más detalle a propósito de PY Tn 316⁵⁵.

▪ *E-re-u-ti-ja*

Otros documentos de Creta, procedentes asimismo de Cnoso, con menciones a divinidades son los de la serie Gg, que recogen cantidades de miel, aunque no se conservan en perfectas condiciones. En esta serie pueden reconocerse, la «Señora del Laberinto» (Gg 702), como hemos visto, «todos los dioses» (Gg 702, 705, 717), y, en Amniso, a *e-re-u-ti-ja*, a quien se le asigna una jarra de miel:

KN Gg (3) 705 (140)
 .1] a-mi-ni-so , / e-re-u-ti-ja ME+RI *209^{VAS} 1
 .2] pa-si-te-o-i ME+RI *209^{VAS} 1
 .3] o-ne ME+RI *209^{VAS} 1
 (KT5, 211)

Amnisoi Eleuthiāi MIEL ÁNFORA 1 |² *Pansithehoihi* MIEL ÁNFORA 1 1 |³ *Ennesidāh]ōnei*⁵⁶
 MIEL ÁNFORA 1.

Una posible traducción es la siguiente:

«En Amniso: para *Eleuthia*, un ánfora de miel; para todos los dioses, un ánfora de miel; para]o-ne, un ánfora de miel.»

En cuanto a su nombre micénico, *e-re-u-ti-ja* (en dativo, /*Eleut^hiāi*/), *Eleuthia* (Ἐλευθία), es una forma dialectal de un nombre escrito de diferentes maneras en griego, siendo la más conocida la variante Εἰλειθυία, *Eileithuia*, forma homérica de Ilitia, diosa protectora de los partos, venerada en una gruta de Amniso, según Homero (*Od.* XIX, 188), situada entre las colinas tras la playa de Amniso y que presentó culto durante la Edad del Bronce; se trata de un lugar que se ha excavado y que fue utilizado desde época minoica hasta la romana. Ruipérez y Melena⁵⁷ relacionan el nombre con una base indoeuropea que significa ‘libre de carga’, lo que explica la función de la diosa como comadrona; no obstante, la diversidad de formas documentadas en griego alfabético (por ejemplo, Ελευθ/σια en laconio, Ελευθυια en Creta) apunta a una forma no griega que ha sido helenizada de maneras diferentes⁵⁸, y García López⁵⁹ considera que su origen, como el de *Athena* y el de Hera, es cretense, pues es de las divinidades que con más frecuencia aparece en las tablillas de Cnoso.

A esta misma diosa se le ofrece lana en Od 714, 715 y 716, aunque no necesariamente con una finalidad únicamente religiosa.

⁵⁵ Vid. 3.3.3., p. 47.

⁵⁶]one probablemente deba completarse como *e-ne-si-da]o-ne* (DMic II, s.v.), por lo que en la lectura tendríamos /*ennesidāhōnei*/.

⁵⁷ Ruipérez – Melena 1990, 191.

⁵⁸ García Ramón 2011, 235.

⁵⁹ García López 1970, 34.

▪ *E-ne-si-da-o-ne*

En la tercera línea de la tablilla anterior se puede reconstruir la forma *e-ne-si-da-o-ne*. No está claro si en este teónimo, en dativo (/dā^hōnei/), subsiste en Ἐννοσίδαζ, una epiclesis de Poseidón en Píndaro y Estesícoro que probablemente refleja la primera parte de la forma homérica Ἐννοσί-γαιος / -χθων, ‘sacudidor de la tierra’, un epíteto del dios. Según García Ramón⁶⁰, la forma oculta por *e-ne-si*, con vocalismo en *-e-*, no se relaciona con Ἐννοσι^o y no puede explicarse por una asimilación *en(n)o- > en(n)e-.

▪ *Ma-ri-ne-we*

Otro nombre que podría hacer referencia a una divinidad aparece en la tablilla KN Gg 713, donde puede leerse *ma-ri-ne-we*, «para *Marineus*». Podría tratarse de un antropónimo masculino, pero la tablilla KN As 1519 termina con la secuencia «(ma)-ri-ne-wo, wo-i-ko-de / to-so VIR 10» («a la casa de *Marineus*, tantos hombres: 10»). El término *wo-ko-de* se utiliza también en TH Of 36 para referirse a la casa (esto es, el santuario) de Potnia, mientras que en TH Of 25 y 35 un conjunto de mujeres son designadas con un derivado de *Marineus* (*ma-ri-ne-wa-ja-i* y]*ma-ri-ne-we-ja-i*, respectivamente). Las conexiones de este nombre se explicarían si *Marineus* fuese un dios.

▪ *A-re*

En Cnoso encontramos dos tablillas en que aparece *a-re*, término que se parece a Ἄρης, una de las cuales, KN Fp 14, pertenece a un contexto religioso:

KN Fp 14 + 27 + 28 + frr (138)

.1a	me-no	OLE	
.1b	a-ma-ko-to ,	/ jo-te-re-pa-to ,	// e-ke-se-si v 1
.2	qe-ra-si-ja s 1	a-mi-ni-so-de , / pa-si-te-o-i s 2	a-re
			v [

(KT5, 192)

Mēnnos ACEITE |^{1b} *Amaktos*⁶¹ *ho trepanto eksesi* X |² *K^{wh}ērasiā* X *Amnisonde pansithehoihi* X *Arēi*.

En esta tablilla también encontramos, como receptora de ofrendas, a *qe-ra-si-ja*, analizada anteriormente. En cuanto al nombre de Ares, lo que llama la atención es que se esperaría un dativo, *a-re-i*, como en el resto de casos en los que la divinidad es la receptora de una ofrenda.

Por otra parte, como en este caso, el nombre de algunos dioses están indirectamente atestiguados en nombres propios teofóricos. Así pues, el nombre teofórico *Areios* y los documentados en Tebas, como *Areimenēs* (/Are^(h)i-menēs/; en griego, μένος, ‘fuerza interior’), deben derivar de Ares, por lo que éste puede considerarse un dios micénico⁶² (los nombres

⁶⁰ García Ramón 2011, 235 y n. 79.

⁶¹ La presencia de *me-no* ha llevado a algunos estudiosos a interpretar este término, un nombre de mes, como un genitivo (/amaktio/) y a traducirlo como «mes de la cosecha» (cf. *DMic* II, s.v.).

⁶² Chadwick 1977, 134.

apuntan a un término micénico /*Arēs*/, Ἄρης)⁶³. A modo de ejemplo, en la tablilla KN Le 641, serie que registra la recogida de tejidos, encontramos uno de los derivados del nombre de Ares:

KN Le 641 + frr

(103)

- .1 o-a-po-te, de-ka-sa-tō, a-re-i-jo, o-u-qe-po[
- .2 pa-i-ti-ja, 'pe' TELA + TE 2 mi TELA¹ + TE 14 da-wi-ja, pe TELA^x + TE 1 [
- .3 do-ti-ja mi TELA + TE 6 qa-mi-ja TELA¹ + TE 1 [
- .4 ko-no-so, / te-pe-ja 'mi' TELA¹ + TE 3 tu-ni-ja TELA¹ + TE 1 [
- .5.6 vacant [] vacant [

Hō Alphotēr deksato Arēhios ouq^uepo [² *Phaistia pe(kta)* TAPIZ 2 *mi(ara)* TAPIZ 14 *Dawia pe(kto)* TAPIZ 1 [³ *Dōtia mi(ara)* TAPIZ 6 *Q^uamia* TAPIZ 1 [⁴ *Knōsōs: tepeiai mi(ara)* TAPIZ 3 *Tunia* TAPIZ 1 [⁵⁻⁶ blanco.

(KT5, 231; Melena 2001, 56)

Una traducción puede ser la siguiente:

«Así *a-po-te*, hijo de Ares, recibió y no... Mujeres de Festo: dos tapices “cardados” [de lana cardada], 14 tapices “manchados” [de lana no cardada]; mujeres de *da-wo*: *x* tapices “cardados”; mujeres de Dotia: 6 tapices “manchados”; mujeres de *qa-mo*: *x* tapices. En Cnoso, tejedoras de tapices: 3 tapices “manchados”; en Eltunia: un tapiz...».

Alphotēr, el «hijo de Ares», es probablemente, según Melena⁶⁴, un artesano de un establecimiento de Ares, no una figura divina.

En cuanto a la posibilidad de que se trate de un dios griego, *a-re* podría estar relacionado con los términos ἄρος, ‘ayuda’, y βλάβος, aunque esto es dudoso⁶⁵.

▪ **A-pa-ti-jo**

El mismo razonamiento que se ha utilizado para Ares puede aplicarse con Hefesto: en Cnoso (KN L 588.1) aparece el nombre teóforico *a-pa-i-ti-jo* (^h*Āp^haistios*/), tal vez *Hāphaistios* (Ἡφαίστιος) o *Hāphaistiōn* (Ἡφαιστίων), que apunta a una forma micénica /^h*Āp^haistos*/⁶⁶. Así pues, el nombre de Hefesto se atestigua indirectamente en micénico sólo a partir de un antropónimo, pues hasta la fecha el teónimo propiamente dicho no se ha hallado, y, como sucede en el caso de Ártemis, su etimología es totalmente oscura.

▪ **Pi-pi-tu-na**

En Cnoso se encuentran divinidades heredadas de un antiguo panteón femenino minoico, y los nombres y el estatus de algunos receptores divinos (o figuras deificadas) de ofrendas continúan inidentificados y sin interpretarse lingüísticamente. Algunos de ellos son claramente pregriegos, como *pi-pi-tu-na*, que alude a nombres propios pregriegos con el sufijo

⁶³ García Ramón 2011, 231.

⁶⁴ Melena 2001, 57.

⁶⁵ García Ramón 2011, 234.

⁶⁶ García Ramón 2011, 231.

lúvita en -úvva⁶⁷; esta diosa tiene el mismo sufijo que la deidad cretense Δικύvva⁶⁸, atestiguada en Época Clásica. Lo mismo ocurre con los teónimos, todos oscuros, *ma-ri-ne-u**, *pa-sa-ja*, *po-ro-de-qo-no*, *qe-sa-ma-qa* y *si-ja-ma-to*, atestiguados en Cnoso.

Además de *pi-pi-tu-na*, encontramos dos importantes diosas no documentadas en el continente: las ya comentadas *qe-ra-si-ja* y *e-re-u-ti-ja*. La conquista de Creta por parte de los griegos micénicos dejó intactas las divinidades minoicas, hecho confirmado por la continuidad de algunos santuarios minoicos hasta el periodo MR III⁶⁹.

3.3.2. LA CANEA

El nombre de Zeus tal vez aparece de nuevo como primer elemento de nombre de Dioniso (*di-wo-nu-so*, con un genitivo en -o-jo), por lo que todavía hay dudas sobre si el dios es griego o no, según si esto es cierto y según la interpretación del segundo elemento. El único testimonio de Dioniso en Creta lo encontramos en la tablilla KN Gq 5, procedente de La Canea, un yacimiento al oeste de la isla donde se encontraron los únicos cuatro documentos en lineal B que no son de Cnoso, datados en el MR III B1 (1300-1250 a.C.). La tablilla es la siguiente:

KH Gq 5

.1 di-wi-jo-ḡe di-we *ME + RI* *209^{vas} + A 1 [
 .2 di-wo-nu-so, *ME + RI* [*209^{vas} + A] 2 [

Diwionde Diwei MIEL ÁNFORA 1 |² *Diwonūsōi MIEL* ÁNFORA 2

Traducción:

«Al? santuario de Zeus: para Zeus un ánfora de miel; para Dioniso 2? ánforas de miel.»

(Melena 2001, 48)

Así pues, tiene lugar una ofrenda al dios del santuario, Zeus, y a su hijo Dioniso, algo que ya habíamos visto a propósito de la tablilla Tn 316 de Pilo. En su comentario a esta tablilla, Melena considera a Dioniso un dios de origen cretense⁷⁰. Por su parte, Hiller⁷¹ opina que Dioniso debió ser un dios de considerable importancia por su asociación con Zeus en esta tablilla, quizás un θεός σύνναος, un dios que en el mismo templo que otro, en este caso Zeus.

3.3.3. PILO

Tomaremos, para empezar, la tablilla PY Tn 316⁷². Se trata de una tablilla de claro carácter religioso que registra ofrendas de vasijas: dioses de importancia variable se mencionan en dativo como receptores de ofrendas sagradas. Tal vez sea la principal tablilla

⁶⁷ García Ramón 2011, 236.

⁶⁸ Chadwick 1985, 197.

⁶⁹ Chadwick 1977, 134.

⁷⁰ Melena 2001, 48.

⁷¹ Hiller 2011, 185.

⁷² Vid. Anexo II, tablilla 2.

de entre las de este tipo, ya que es el que registra un mayor número de divinidades y contiene los nombres de tres dioses olímpicos: Zeus, Hera y Hermes. Otros nombres designan divinidades locales menores o héroes que se atestiguan sólo en micénico.

Se trata no sólo de un documento aislado, sino también de la inscripción con la peor caligrafía conocida. Es una gran tablilla en formato de página escrita por ambas caras, ambas acabadas con líneas en blanco, y presenta vestigios de raspadura y reescritura; las letras se distribuyen de manera descuidada sobre la superficie. Se encontró en la Sala de Archivos (*Archives Complex*) del palacio de Pilo, en la habitación 8. Chadwick opina que quizás el copista no tuvo tiempo de reproducir el texto en otra tablilla para almacenarla porque fue escrito en los últimos momentos de la existencia del palacio de Pilo, aunque otros estudiosos han propuesto que fuese escrito en dos momentos diferentes⁷³. La transcripción y traducción de la tablilla es la siguiente:

PY Tn 316

(H 44)

Recto

- X
- .1 po-ro-wi-to-jo ,
 .2 { i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe
 pu-ro {
 .3 { a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215^{VAS} 1 MUL 1
 .4 ma-na-sa , AUR *213^{VAS} 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .5 ti-ri-se-ro-e , AUR *216^{VAS} 1 do-po-ta AUR *215^{VAS} 1
 .6 *angustum*
 .7 { *vacat*
 .8 { *vacat*
 .9 pu-ro { *vacat*
 .10 { *vacat*
- ω

⇒

Verso

- X
- .1 { i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu
 .2 { do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
 .a pu-ro { -ja
 .3 { AUR *215^{VAS} 1 MUL 2 qo-wi-ja , na-[] , ko-ma-we-te-
 .4 { i-je-to-qe , pe-re-*82-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe
 .5 { do-ra-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-*82 AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .6 pu-ro { i-pe-me-de-ja AUR *213^{VAS} 1 di-u-ja AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .7 { e-ma-a2 , a-re-ja AUR *216^{VAS} 1 VIR 1
 .8 { i-je-to-qe , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe a-ke
 .9 { di-we AUR *213^{VAS} 1 VIR 1 e-ra AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
 .10 pu-ro { di-ri-mi-jo , di-wo , i-je-we , AUR *213^{VAS} 1 [] *vacat*
 .11 { *vacat*
 .12 *angustum*
 .13 { *vacat*
 .14 { *vacat*
 .15 pu-ro { *vacat*
 .16 { *vacat*
- ω

⁷³ Melena 2001, 68-69.

- .4 First *213^{VAS} over erasure, probably [AUR *213^{VAS} 1], probably to allow the addition of MUL 1 after *po-si-da-e-ja* had been written
- Verso* .1 *i-je* over erasure
- .2 *po-re-na-qe*, *a-* over erasure
- .3 *na-*[]: *na-* possibly over *na*, the next would be a *qe* above a *-ti-*, except that there seems to be a bit of a horizontal between them, but the *na* might also be the head of a *di-*, with the lower parts pushed off to the right, possibly over three erased signs
- .5 *a<-ke>*; AUR *213^{VAS} written as monogram
- .6 First AUR *213^{VAS} written as monogram
- (PofN IV, en prensa)

Plowistoio (mēnnos) |² *PULOI: hihētoi Sphagiansi dōraq"e pherei phorēnaq"e* |³ *agei: Potniāi* X |⁴ *Mnassāai* X *Posidāheiāi* X |⁵ *Trisērōhei* X *Dompotāi* X |⁶⁻⁹ blanco |¹⁰ *PULOI: |* blanco sin pautas |^{verso} *PULOI: hihētoi Posidāhion ageiq"e wastu* |² *dōraq"e pherei phorēnaq"e agei* |³ X *Q"owiāi na* [] *Komāwenteiāi* |⁴ *PULOI: hihētoiq"e Pretwaion Iphemedēiāsqa"e (hieron) Diwiaionq"e* |⁵ *dōraq"e pereiphorēnaq"e a{gei}: Pretwāi* X |⁶ *Iphemedēiāi* X *Diwiāi* X |⁷ *Hermāhāi Areiāi* X |⁸ *PULOI: hihētoiq"e Diwion dōraq"e pherei phorēnaq"e agei:* |⁹ *Diwei* X *Hērāi* X |¹⁰ *Drimiōi Diwos Hiēwei* X [] |¹¹ blanco.

- Recto* .1 En [el mes de] *Plowisto*
- .2 Se celebra una consagración en *Esfagianes*, se portan presentes y víctimas
- .3 En Pilo se conducen: para la Señora: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .4 para *Manasa*: VASO DE ORO 1, MUJER 1, para *Posidaia*: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .5 para *Tres-veces-Héroe*: VASO DE ORO 1; para el Señor de la Casa: VASO DE ORO 1. (en blanco)
- .6-9 { (en blanco)
- .10 En Pilo
- verso* .1 Se celebra una consagración en el santuario de Poseidón y marchan en procesión los habitantes de la ciudad.
- .2 Se portan presentes y se conducen víctimas
- .3 En Pilo VASO DE ORO 1, MUJER 1 para la Bovina [] *Melenuda*⁷⁴
- .4 Se celebra una consagración en el santuario de *Venerable*⁷⁵ y en el de *Ifimedia* y en el de *Día*⁷⁶.
- .5 Se portan presentes se conducen víctimas: para la *Venerable*: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .6 para *Ifimedia*: VASO DE ORO 1; para *Día*: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .7 En Pilo para *Hermes Areias*: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1;
- .8 Se celebra una consagración en el santuario de Zeus, se portan presentes y se conducen víctimas:
- .9 para Zeus: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1; para *Hera*: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .10 para *Drimios*, hijo de Zeus: VASO DE ORO 1[
- .11 En Pilo
- .12 (en blanco)

(Melena 2001, 68-69)

⁷⁴ Varias (en prensa 2): «¿para la propiedad de *Komawens*?».

⁷⁵ Varias (en prensa 2) mantiene *pe-re*-*82.

⁷⁶ Varias (en prensa 2) mantiene la forma *Diwia*.

El texto se inicia probablemente con la fecha en que se realizan las ofrendas, indicada con el nombre de un mes en genitivo, *po-ro-wi-to-jo* (/Plōwistos/, *Πλωριστός, que probablemente corresponde al «mes de la navegación»⁷⁷, seguramente en primavera), tal como sucede en otras tablillas de contenido religioso, aunque no aparece la palabra «mes» (*me-no*, *μηνός). Al comienzo de cada uno de los seis párrafos (el último de cada cara no contiene registro alguno, quizás porque el copista previó más ofrendas de las que se realizaron finalmente⁷⁸) aparecen los dos signos de «en Pilo» (*pu-ro*, *Πύλω, un locativo singular), más grandes que el resto de signos, por lo que sin duda el texto está relacionado con el reino de Pilo, donde tienen lugar las ofrendas. Además, se menciona otro topónimo: la acción del primer párrafo se desarrolla en uno de los principales distritos, *pa-ki-ja-ne*, probablemente en el que se encuentra el palacio.

Cada párrafo empieza con una fórmula introductoria, cuya primera palabra, *i-je-to-ge*, podría hacer referencia a una ceremonia religiosa concreta; seguidamente la fórmula continúa con el transporte de ofrendas, en forma de vasijas de oro, y *po-re-na*. Las ofrendas aparecen casi siempre después de cada teónimo y anotadas con logogramas. En primer lugar, se ofrece a *po-ti-ni-ja* una vasija de oro y una mujer; a continuación, aparecen cuatro nombres, quizás divinidades, que igualmente reciben vasijas de oro. Se registran trece vasijas en total (ocho cuencos, tres copas y dos cálices), algo que indica que se trata de una ocasión especial y no de un documento cotidiano. En otros casos también se entrega una mujer, un modelo que se repite en los demás párrafos con otros dioses; en dos ocasiones, cuando la deidad es masculina, aparece un hombre como ofrenda en lugar de una mujer. En total, se entregan ocho mujeres y dos hombres. Chadwick opina que tal vez los *po-re-na* hacen referencia a víctimas sacrificiales humanas⁷⁹, lo que no sería extraño en época micénica (la mitología recoge el sacrificio de Ifigenia, por ejemplo, y los hallazgos arqueológicos también lo corroboran⁸⁰). Sin embargo, los dioses micénicos tienen unos intereses económicos concretos, por lo que sería más conveniente cederles un exvoto humano como servidor que como sacrificio, por lo que no hay acuerdo acerca de esto.

La tablilla describe la organización de los santuarios documentados en Pilo. En el de *pa-ki-ja-na* (dativo – locativo *Σφαγιᾶνσι), el principal santuario y en el que se lleva a cabo la primera ofrenda (líneas 2-3 del *recto*), se debía rendir culto a cinco deidades, que aparecen en dativo singular a saber, *po-ti-ni-ja*, *ma-na-sa*, *po-si-da-e-ja*, *ti-ri-se-ro-e* y *do-po-ta*; las divinidades masculinas de este santuario, las dos últimas, no reciben ninguna ofrenda humana, al contrario que tres femeninas. Hiller considera *pa-ki-ja-na* como un templo estatal (*temple estate*), perteneciente a Potnia y quizás también al rey⁸¹. A partir de series de tablillas pilias, como PY Eb, Ep, En y Eo, sabemos que en este lugar se concentraba una gran cantidad de personal de culto: sacerdotes y sacerdotisas, esclavos del dios, una clavera y otro personal cualificado perteneciente a Potnia. El de *pa-ki-ja-na* es el único de los cinco santuarios

⁷⁷ Así lo considera el *DMic* II, 150, a partir de la interpretación de R. L. Palmer. Sin embargo, Weilhartner opina que el término es un teónimo, que aparece en la serie Fr en dativo como receptor de aceite de oliva (*po-ro-wi-to*) y que aquí funciona como un genitivo temporal que indica un mes por metonimia; no aparece el derivado esperable del teónimo, ***po-ro-wi-ti-jo-jo* (cf. Varias (en prensa 2)).

⁷⁸ Varias (en prensa 2).

⁷⁹ Chadwick 1977, 124.

⁸⁰ De hecho, estudios acerca de los términos que designan a las «víctimas» sugieren que los sacrificios humanos no eran una práctica extraordinaria, sino cotidiana. Esto no quiere decir que la tablilla contiene un registro económico común, pues los trece vasos de oro responden a una ocasión especial (cf. Ruipérez – Melena 1990, 198).

⁸¹ Hiller 2011, 182.

mencionados en la tablilla que ha sido localizado o identificado arqueológicamente, y es el único que se sitúa cerca de la ciudad, mientras que los otros se emplazan en la misma ciudad de Pilo⁸².

En el santuario de Poseidón (líneas 1-3 del *verso*) se rinde culto, además de a este dios, a dos divinidades femeninas, *qo-wi-ja* y *ko-ma-we-te-ja*. La tercera ceremonia (líneas 4-7 del *verso*) tiene lugar en tres santuarios distintos, en los que el titular de cada uno de ellos recibe la ofrenda: *pe-re*-*82 en el *pe-re*-*82-*jo*, *i-pe-me-de-ja* en el *i-pe-me-de-ja-qe* (seguramente una forma errónea de *i-pe-me-de-ja*<-*jo*>(-*qe*)⁸³), y *di-u-ja* en el *di-u-ja-jo-qe* (donde tal vez también se venera a *e-ma-a2 a-re-ja*, ya que su santuario no se menciona). En el santuario de Zeus (líneas 8-11 del *verso*) se venera a *di-we* (Zeus), a *e-ra* (Hera) y a *di-ri-mi-jo di-wo i-je-we* (Drimios).

Los dioses podrían recibir las ofrendas individualmente o en una celebración conjunta, lo que explicaría la presencia, en otras tablillas, de la fórmula «para todos los dioses», así como la existencia de la «Clavera» (*ka-ra-wi-po-ro*, /*klāwiphoros*/) en *pa-ki-ja-na*, que abriría los recintos de determinadas deidades en momentos concretos⁸⁴.

En definitiva, la inscripción constituye un registro de ofrendas dedicadas a tres grupos de dioses. Sólo los nombres de Zeus, Hera y Hermes se reconocen como figuras del panteón clásico posterior. Chadwick piensa que los cultos reflejados en la primera cara de la tablilla son de origen local y seguramente pregregio, ya que, aunque algunos teónimos son griegos, parecen traducciones de otras palabras⁸⁵. La tablilla documenta la importancia de estas figuras locales, pero no podemos saber si estas divinidades micénicas eran iguales o no a las clásicas, aunque esto sería lo más probable, ni tampoco si tras los teónimos no griegos se ocultan divinidades conocidas.

▪ *Po-ti-ni-ja*

Centrémonos ahora en cada una de las divinidades que aparecen en la tablilla. En el primer párrafo, situada en *Pa-ki-ja-ne* (que Chadwick transcribe como *Sphagiānes*), se encuentra la más importante de las divinidades micénicas, *po-ti-ni-ja* (/Potniāi/, Πότνια), un epíteto genérico que en Cnoso se atribuye supuestamente a Atenea, pero que aquí designa a una diosa independiente sin más especificaciones⁸⁶. Recibe, como veremos que sucede con otras deidades, una vasija de oro y una mujer.

Esta diosa se atestigua en Pilo en doce ocasiones, y quizás en una más. Así pues, en este yacimiento encontramos el mayor número de testimonios de la diosa, en inscripciones datadas *ca.* 1300 a.C. A pesar de que en TN 316 aparezca el teónimo sin ninguna advocación, en otros casos, *po-ti-ni-ja* aparece con diversos apelativos, un número mayor que los que se

⁸² La secuencia *a-ke-qe wa-tu* aparece tras el santuario de Poseidón y antes de la fórmula habitual (*do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke*); *wa-tu* es el sustantivo neutro singular *πάστν*, ‘ciudad’, aunque no está claro el caso. *Ἄστν* siempre se refiere a la ciudad en su estructura física, por lo que esta secuencia única en el texto parece indicar que todos los santuarios que aparecen después del de Poseidón, incluido este, se sitúan en el interior de Pilo, mientras que *pa-ki-ja-ne* está cerca, pero no en la misma ciudad (cf. Varias (en prensa 2)).

⁸³ Varias (en prensa 2).

⁸⁴ Melena 2001, 70.

⁸⁵ Chadwick 1977, 127. Por otro lado, como afirma Palaima (2008, 346), la región de Mesenia experimentó una gran influencia de la cultura minoica, por lo que algunos dioses no identificados podrían ser de origen cretense.

⁸⁶ García Ramón 2011, 230.

atestiguan en Cnoso, que se refieren tanto a su lugar de culto como a una característica de la diosa. De hecho, sólo en cuatro de los doce casos seguros la diosa se muestra sin especificación, mientras que en los otros ocho aparece precedida o seguida de un epíteto en genitivo.

La serie de tablillas en la que la diosa aparece con más frecuencia es la Fr: se documenta en cuatro tablillas del escriba 2 (Fr 1206, 1231.1, 1235.2 y 1236.1), y en una de la clase II (Fr 1225.1); todas proceden de la habitación 23, un almacén situado tras el *megaron* del palacio que contenía πίθοι para aceite de oliva, excepto Fr 1206, hallada en la estancia 38, que también contenía vasijas con aceite como las anteriores. Entre las receptoras del aceite perfumado de Fr se atestigua, por ejemplo, la Potnia de *u-po, u-po-jo-po-ti-ni-ja*, que es la que aparece mencionada en más ocasiones, en Fr 1225.1 y 1236.1, y en PY Fn 187.8 (del escriba 2 y hallada en la Sala de Archivos); el resto de epítetos sólo aparecerán una vez. El primer término de la secuencia es un genitivo, aunque no está claro de qué palabra⁸⁷. Su santuario se localiza en *pa-ki-ja-na*, como indica la tablilla PY Fr 1236.1 (*pa-ki-ja-ni-jo a-ko-ro*), por lo que podría ser la receptora de la *po-ti-ni-ja* que aparece en Tn 316⁸⁸.

En PY Fr 1206 aparece como *po-ti-ni-ja a-si-wi-ja* (/Potnia Aswiā/ o bien /Aswías/), «Señora Asiática» (si lo consideramos un adjetivo étnico en dativo) o «Señora de Asia» (como topónimo en genitivo dependiente del teónimo)⁸⁹, un epíteto referido a un topónimo que apunta hacia Asia Menor, en calidad de receptora de una gran cantidad de aceite perfumado: 150,5 litros, muy superior a la suma total de las cantidades destinadas a *po-ti-ni-ja* en el resto de las ofrendas de Pilo (35,2 litros). La tablilla es la siguiente:

PY Fr 1206

(S1202 H 2)

po-ti-ni-ja, a-si-wi-ja, to-so, qe-te-jo QLE + PA 5 v 4

(PTT, 155)

Potniāi Aswiāi(-ías) tosson k^weteioi ACEITE + PA 5 v 4

Tal vez esta denominación apunta hacia un origen anatolio de la diosa, pero de manera verosímil se puede afirmar que esta *po-ti-ni-ja* es diferente de la *po-ti-ni-ja* pilia con santuario en *pa-ki-ja-ne*. Tal vez esta deidad fuese introducida por grupos de luvitas procedentes de la región que los hititas conocían como *Assuwa* > *Asswija*, «territorio de *Asuwa*», la posterior Lidia, situada en el suroeste de Anatolia. Santiago defiende esta teoría partiendo del hecho de que en Pilo, especialmente en las series A-, se documenta una abundante presencia de grupos familiares de este origen⁹⁰. Asimismo, Santiago⁹¹ destaca las similitudes de *po-ti-ni-ja a-si-wi-ja* con otra diosa probablemente también de origen extranjero, tal vez anatolio, que recibe una cantidad parecida del mismo aceite perfumado (153, 6 litros): la *ma-te-re te-i-ja*, en PY Fr 1202⁹². Las dos tablillas fueron redactadas por el mismo escriba y proceden del mismo lugar (S1202 H2, habitación 38), por lo que se han considerado un grupo aparte de las otras deidades que reciben ofrendas de aceite perfumado.

⁸⁷ Rougemont (2005, 354), recoge dos interpretaciones acerca de este epíteto: podría referirse a una Potnia del mundo subterráneo (*hupoion Potnia*) o a una Potnia tejedora (*ύφοιο Πότνια), pero ambas hipótesis han sido rechazadas, por lo que actualmente se considera un topónimo en genitivo que precisa el origen de la diosa o bien el lugar donde es venerada en este caso concreto.

⁸⁸ Ruipérez – Melena 1990, 188.

⁸⁹ *DMic* II, 110.

⁹⁰ Santiago 2012, 59.

⁹¹ Santiago 2012, 60.

⁹² *Vid.* 3.3.3., p. 50.

En PY An 1281.1, que registra personal artesano, la diosa aparece como *po-]ti-ni-ja i-qe-ja* (*/Potnia-^(h)ikk^weiā-/*, *hippeia*), «Señora Equina» o «Señora de los Caballos», tal vez incluso «Señora de los Carros / de los Conductores de Carros» (*i-qi-ja*, */^(h)ikk^wiā*, ‘carro’)⁹³, un epíteto cultural especificativo:

PY An 1281.1

(H 12)

- .1 po-]ti-ni-ja , i-qe-ja
- .2]-mo , o-pi-e-de-i
- .3 a-ka , re-u-si-wo-qe VIR 2
- .4 au-ke-i-ja-te-we [[i-qe-ja VIR]]
- .5 o-na-se-u , ta-ni-ko-qe VIR 2
- .6 me-ta-ka-wa , pō-so-ro VIR 1
- .7 mi-jo-qa[]e-we-za-no VIR 1
- .8 a-pi-e-ṛa , to-ze-u VIR 1
- .9]ti-a-ke-si , po-ti-ni-ja , re-si-wo VIR 1
- .10 au-ke-i-ja-te-we[]ro VIR 1
- .11 mi-jo-qa , ma-ra-si-jo[] VIR 1
- .12 me-ta-ka-wa , ti-ta-ra-[] VIR 1
- .13 a-pi-e-ra , ṛu-ko-ro VIR 1
- .14 vacat
- .15 vacat

Some of the erasures noted may instead be traces of the previous text

- .1 Cf. line .9; possible erasure under *i-qe-* and after *-ja*
- .2 *-e-* over *[[de]]*; erasure after *-i*
- .3 *-u-si-wo-qe* over *[[i-qe-ja]]*
- .4 *au-* over erasure, possibly *[[a-ke]]* (if so, *ke* not completed; *[[i-qe-ja VIR]]*)
- .5 VIR over erasure
- .6-9 Several traces of previous text, or possibly erasures in actual text
- .8 Possible *a-pi-e-ṛa* [], *to-ze-u*
- .9 Possibly *po-]ti-a-ke-si*, cf. An 298.2, 610.11 *po-ti-ja-ke-e*
- .10 *au-ke* over erasure; with rerule
- .12 *ti-ta-ra-[:* possibly *ti-ta-ra-wo*], cf. Jn 389.6, where *ti-ta-[:]wo*
- .14-15 Probable erasure

(PTT, 55; PofN IV en prensa)

Po]tniās Ikweiās ² []*mos opihedei* hombre 2 ³ *Argas Leusiwōnq^e* hombre 2 ⁴ *Augehiatēwei:* ⁵ *Onasēus Tanik(h)osq^e* hombre 2 ⁶ *Metakalwāi:* *Psollos* hombre 1 ⁷ *Mi^(h)oloq^aāi:* [] *Euerdzanos* hombre 1 ⁸ *Amphiherāi:* *Stordzeus* hombre 1 ⁹ *Po]tihankessi Potniāi:* *Le(u)siwōn* hombre 1 ¹⁰ *Augehiatēwei:* [] *los* hombre 1 ¹¹ *Mi^(h)oloq^aāi:* *Malasios* hombre 1 ¹² *Metakalwāi:* *Tithra* [] hombre 1 ¹³ *Amphiherāi:* *Lukoros* hombre 1 ¹⁴⁻¹⁵ blanco.

(Melena 2001, 25)

El compañero de esta diosa podría ser el *i-qo* (*/^(h)ikk^wos/*) atestiguado en PY Ea 59 y Fa 16, en el caso de que éste sea divino y no simplemente un caballo.

En época posterior, será Deméter la que reciba el epíteto de Señora de los Caballos. La tablilla fue encontrada fuera del Archivo de Pilo, en una zona donde había un gran taller, en el que podrían haberse fabricado objetos como carros de caballos. Junto al taller se

⁹³ Hiller 2011, 188.

emplazaba un altar y se hallaron dependencias religiosas, por lo que, según Melena, “*es difícil resistirse a la identificación de esta diosa [Deméter] con la divinidad tutelar del taller contiguo*”⁹⁴.

En esta misma tablilla, en la línea 9, tenemos a una *po-ti]a-ke-ši po-ti-ni-ja*. La reconstrucción del primer término, basada en el topónimo *po-ti-a-ke-e* que aparecen en PY An 298 y An 610 es posible, pero no incuestionable, como tampoco lo es la interpretación de *]a-ke-ši* como un nombre de lugar⁹⁵.

Se menciona una sola vez a una *e-re-wi-jo-po-ti-ni-ja* (PY Vn 48.3), en *scriptio continua*, interpretada como la «Señora de los Marjales», un epíteto que conservará Afrodita en la isla de Cos durante la Época Clásica⁹⁶. *E-re-wi-jo* es un término de origen oscuro, tal vez un genitivo plural de un topónimo, o bien un nombre de festival dedicado a Hera⁹⁷. También encontramos, en PY Cc 665, una *ne-wo-pe-o po-ti-ni-ja*, considerándose el primer término un topónimo⁹⁸.

En definitiva, la mención de *Pa-ki-ja-ne* en PY Tn 316 podría definir a qué Potnia se hace referencia (que, en tal caso, podría ser la *u-po-jo-po-ti-ni-ja* u otra diferente).

La diosa, sin especificación⁹⁹, se atestigua también en la serie Fr junto a palabras como *wa-na-so-i* (PY Fr 1235) y *di-pi-si-jo-i* (PY Fr 1231.1), de difícil interpretación. En ocasiones, *wa-na-so-i* que se interpreta como el dativo dual de */wanassa-/* (ῶνασσα), ‘las dos reinas’, referido a Deméter y Kore, aunque otras interpretaciones también son posibles¹⁰⁰. De hecho, se ha señalado también la conexión entre Potnia y un *wanax* que podría ser tanto humano como divino¹⁰¹. En Tebas encontramos otro caso de asociación entre estas dos figuras, que podría compararse a la secuencia de PY Un 219.1 *a-na-ka-te TE 1 po-ti-ni-ja*], aunque la ausencia de la *w* inicial no se puede explicar. En opinión de Hiller¹⁰², estamos ante una Potnia humana (pero al mismo tiempo divina, en calidad de receptora de ofrendas) situada junto al rey. En el caso de que Potnia fuese la ‘reina’, ambos podrían ser la personificación de una pareja divina y haber realizado la ceremonia del ‘matrimonio sagrado’ (quizás el festival llamado *re-ke-e-to-ro-te-ri-jo*, */lek^hestrōtērion/*, en PY Fr 1217.2), que todavía se practicaba en la Atenas clásica.

En contra de estas hipótesis, Varias¹⁰³ recoge la teoría de Boëlle, según la cual *po-ti-ni-ja* siempre aparece en contextos religiosos como receptora de ofrendas, a diferencia del rey; afirma además que sería más probable que los escribas micénicos utilizasen un solo término

⁹⁴ Melena 2001, 25.

⁹⁵ Hiller 2011, 180.

⁹⁶ Ruipérez – Melena 1990, 188.

⁹⁷ *DMic* II, s.v.

⁹⁸ *DMic* II, s.v.

⁹⁹ No obstante, a pesar de no llevar ningún epíteto, la presencia de los *wa-na-so-i* como receptores de ofrendas, destinadas tanto al rey como a la diosa, parece indicar que el santuario de esta *po-ti-ni-ja* se localizaba en el ámbito palacial (cf. Santiago 2012, 61). Por otro lado, el hecho de que la diosa aparezca sin un calificativo y como una segunda receptora de ofrendas bajo el término *wa-na-ka-te*, en Fr 1235.2, ha llevado a algunos estudiosos a afirmar que, cuando *po-ti-ni-ja* aparece sin un epíteto, no se documenta una diosa, sino la reina, algo que tendría paralelos en el Próximo Oriente y Egipto (cf. Varias (en prensa 3)).

¹⁰⁰ García Ramón 2011, 236.

¹⁰¹ Hiller 2011, 188.

¹⁰² Hiller 2011, 189.

¹⁰³ Varias (en prensa 3).

para referirse o bien a la diosa o bien a la reina, pero no el mismo para ambas. Por otra parte, el nombre de la reina micénica estaría formado sobre la raíz del nombre del rey (encontraríamos, pues, un término ***wa-na-sa*), y no es el caso, por lo que Boëlle entiende la asociación de *po-ti-ni-ja* con el rey de Pilo como la demostración de que aquella es la diosa protectora de la realeza micénica y de que el rey ejerce como supremo sacerdote.

En cuanto a *di-pi-si-jo* (/Dipsioi/ en nominativo plural; en dativo plural, *di-pi-si-jo-i*, /Dipsioi^hi/), «los sedientos», puede referirse a los muertos o a los *genii* (*daimones*), entre otros¹⁰⁴. Sin embargo, Santiago prefiere considerarlos como los receptores materiales de ofrendas destinadas a Potnia y al rey¹⁰⁵.

Por otra parte, tal como sucede en la serie DI de Cnoso, en PY Cc 655 también se documentan un rebaño de 10 ovejas, además de una piara de 10 cerdos, que pertenecen a la diosa. Su presencia, no obstante, no se limita al ámbito ganadero o agrario (por ejemplo, PY Eb 364, Ep 613; en la serie E- el teónimo aparece como adjetivo de individuos poseedores de tierras), en el que parece que una aldea completa es de su propiedad (en Eq 213.5), sino que también posee talleres dedicados a la forja del bronce, la principal industria metalúrgica micénica según se deduce de la documentación conservada, como mínimo en dos localidades (**a-pe-ko* en PY Jn 431, *a-ke-re-wa* en PY Jn 310). Veamos el primero de estos dos casos.

Gracias a las uniones de fragmentos hechas por Melena, la serie Jn ha quedado formada por 20 tablillas procedentes de la Sala de Archivos del palacio de Pilo. Todas tienen un formato de hoja de página, y la mayoría fueron cortadas por la mitad para redactar dos documentos. Esta serie representa los registros palaciales más completos del trabajo del bronce en la sociedad micénica¹⁰⁶. En la línea 16 (donde comienza la segunda parte del documento) de la tablilla Jn 431, redactada por la Mano 2 y que registra asignaciones de bronce al personal dedicado al trabajo de este material dentro del sistema de la *ta-ra-si-ja*¹⁰⁷, leemos la secuencia *a-pe-ke-e ka-ke-we po-ti-ni-ja-we-jo*. El primer término constituye un topónimo en locativo, de situación incierta, que indica la localización de los bronceistas y que ya había aparecido en la primera línea de esta tablilla; el motivo de su repetición es la introducción de un segundo grupo diferenciado de bronceistas con *ta-ra-si-ja*: los *ka-ke-we po-ti-ni-ja-we-jo* (/k^halkēwes potniaweioi/, *χαλκῆρες *Πότνια-we-jo), «bronceistas pertenecientes a Potnia». El término *po-ti-ni-ja-we-jo* es un adjetivo derivado del teónimo *po-ti-ni-ja*; a pesar de que la explicación del término es complicada por el sufijo *-we-jo* (lo esperable es un derivado **po-ti-ni-ja-jo*), probablemente *po-ti-ni-ja-we-jo* se refiere a la propiedad de las ovejas y trabajadores a los que se aplica, entre ellos los bronceistas de Jn 310.14 y Jn 431.16, por parte de la misma diosa Potnia, que aquí representaría una *collector*¹⁰⁸; de hecho, ocupa la misma posición que dos posibles colectores de la serie Jn (*Jnu-we-jo*, en Jn 725.14, y *a-to-mo*, en Jn 832.9). Así pues, en este caso los bronceistas no serían asignados a individuos, sino a la diosa.

¹⁰⁴ García Ramón 2011, 236.

¹⁰⁵ Santiago 2012, 63.

¹⁰⁶ Varias (en prensa 1).

¹⁰⁷ El término *ta-ra-si-ja*, un derivado de *τάλατος, ‘balanza’ (*ταλα(v)σίᾱ), designa la “cantidad [de materia prima] pesada y entregada para su elaboración” (cf. Varias (en prensa 1)).

¹⁰⁸ El término *collectors*, ‘colectores’, hace referencia a individuos pertenecientes a la nobleza, cuyo nombre se repite en inscripciones de yacimientos diferentes, a los que se destina una parte de la producción para su propio beneficio; de este modo, aparecen como propietarios de rebaños de ovejas y de grupos de trabajadores del textil o del bronce, en oposición a los demás registros de palacio, calificados a veces como *wa-na-ka-te-ro* («del rey») (cf. Varias 2002-2003, 36).

En la tablilla Jn 431 se registran seis bronzistas *po-ti-ni-ja-we-jo* que reciben asignaciones de bronce (líneas 17-18) de un total de 27 kg. (línea 20: *to-so-de ka-ko*). Sólo aparecen bronzistas *po-ti-ni-ja-we-jo* en dos de las 18 tablillas *ta-ra-si-ja* de la serie Jn: de un conjunto de 278 bronzistas, se registran 19 destinados a la diosa (menos del 7%), hecho que indica que su relevancia en este sector económico era escasa¹⁰⁹.

En Kition, Chipre (donde los micénicos se aprovisionaban de cobre y bronce, aunque este último también procedía de Asia Menor), también se han podido relacionar los talleres metalúrgicos con el ámbito religioso, al hallarse los restos de una fundición localizados en el área de un templo, junto a las murallas de la ciudad, lo que se añade a los descubrimientos de Marinatos en Creta y a los hallazgos en Micenas, que vinculan a la diosa con el trabajo del metal.

La diosa poseía asimismo un taller de perfumes, documentado en PY Un 249.1, que se añade a los talleres del palacio: *a-re-pa-ʒo[-o] po-ti-ni-ja-we-jo* (/aleiphað^ho^h[os] potniaweios/), «caldera de ungüento perteneciente a Potnia». Quizás este aceite perfumado se utilizaba en el culto a la diosa, como el registrado en la serie Fr de Pilo¹¹⁰.

En definitiva, tal como sucedía en Cnoso, en Pilo se confirma también la presencia de una importante diosa (pues no hay indicios claros de la existencia de una *po-ti-ni-ja* humana), la principal del santuario de *pa-ki-ja-na*, que fue registrada por ocho escribas diferentes y ampliamente difundida.

▪ *Ma-na-sa*

La segunda ofrenda de la tablilla Tn 316 consiste en una vasija de oro y una mujer para *ma-na-sa*, un nombre del todo incomprensible que no aparece en ningún otro sitio y que no ha podido reconstruirse para que coincida con alguna diosa conocida. Parece ser, no obstante, una diosa local menor. Según García Ramón¹¹¹, los nombres que no pueden ser comparados con el griego, como *ma-na-sa*, se resisten a ser interpretados; una mayor clasificación de estos términos no es posible, y, aunque podría ser que se trate de nombres griegos que los estudiosos no han sido capaces de identificar, la mayoría son claramente pregriegos: de hecho, *ma-na-sa* alude a nombres propios pregriegos en -(σ)σα¹¹².

▪ *Po-si-da-e-ja*

La misma ofrenda que recibe *ma-na-sa* se destina a *po-si-da-e-ja* (/Posidā^heiāi/), cuyo nombre, aunque no se conoce en Época Clásica, se transcribe como *Posidaea* y constituye un derivado femenino de Poseidón. García Ramón¹¹³ considera tanto a esta diosa como a *di-u-ja*, que aparecerá más adelante, diosas mayores, equivalentes femeninas de las principales deidades masculinas (Poseidón y Zeus, respectivamente). Llama la atención que, aunque se menciona un recinto dedicado al dios y en Pilo es una divinidad importante, no se le destina ninguna ofrenda en la tablilla, pero sí a su homóloga femenina, lo cual nos daría una pista de la importancia en época micénica de las divinidades femeninas, algo que tendría su origen en el mundo minoico.

¹⁰⁹ Varias (en prensa 1).

¹¹⁰ Hiller 2011, 181.

¹¹¹ García Ramón 2011, 218.

¹¹² García Ramón 2011, 236.

¹¹³ García Ramón 2011, 230.

En cuanto al recinto dedicado a Poseidón, en la primera línea del reverso se hace referencia a un lugar, *po-si-da-i-jo* (*Posidaïon*), «perteneciente a Poseidón». Dado que aparece de nuevo el nombre de la ciudad, Pilo, es probable que no se trate de un topónimo, sino de un recinto o edificio cercano a la capital. Este recinto está ocupado por dos diosas probablemente menores, *Qo-wi-ja* y *Ko-ma-we-te-ja*.

La omisión de Poseidón en Tn 316 resulta curiosa, pero éste es una figura importante en otras tablillas de Pilo, incluso el principal dios del reino (así lo parece considerar Homero en *Od.* III, 43). Es el único dios principal al que se destinan ofrendas anuales de grano (trigo en la serie Es, por ejemplo), así como bueyes, ovejas, cabras, cerdos, vino, miel, ungüentos, lana, y aceite perfumado (éste se registra en la serie Fr, donde los destinatarios parecen ser sobre todo divinidades, entre las que destaca Poseidón). Por otra parte, hay, en las tablillas de Pilo, cuatro referencias a un «Rey» con epítetos, a diferencia del rey de Pilo, que no lleva ninguno; algunos estudiosos opinan que podría tratarse de un epíteto divino, ya que Potnia, que significa «Señora», se refiere a diosas caracterizadas de manera diversa, y que incluso haga referencia al «Soberano Poseidón» que aparece en Homero.

▪ *Ti-ri-se-ro-e*

Algunos de los nombres de dioses o héroes menores no atestiguados directamente en el griego alfabético que aparecen en PY Tn 316 se pueden explicar en términos griegos. La última línea de la primera cara recoge las ofrendas en forma de recipientes de oro para *ti-ri-se-ro-e*, además de para *do-po-ta*. El primero, en dativo, se transcribe /*Tris-^hērō^(h)ei*/ y parece ser un compuesto del adverbio τρίς, ‘tres veces’ y del término ἥρως, ‘héroe’ (sea cual sea el significado que *e-ro** tenga en esta época), que en griego posterior se aplica a semidioses y divinidades locales. En griego no ha pervivido este compuesto. Este personaje, al que Chadwick¹¹⁴ llama el «Tres-veces-héroe», aparece de nuevo reaparece como receptor de aceite perfumado en la tablilla Fr 1204.

▪ *Do-po-ta*

Es comprensible, asimismo, el término *do-po-ta*, de una raíz **d̥ms-potā* o **doms-potā* (*Δομπότῳς), que podría corresponder a una forma dialectal del griego δεσπότης, con diferente grado vocálico en la raíz. La forma se remonta a una remodelación del griego a partir del indoeuropeo **d̥ems-poti*, «Señor (de la casa)», como ocurre con el avéstico antiguo *d̥əŋpaiti-* y el veda *dámpati*¹¹⁵, pero esto se ha discutido.

▪ *Qo-wi-ja*

La primera ofrenda del reverso de la tablilla, realizada en el santuario de Poseidón (dativo-locativo *po-si-da-i-jo*, *Ποσιδῆιον, derivado del nombre del dios, *po-se-da-o*, que no se registra en el santuario), está formada por una vasija de oro y dos mujeres, los logogramas de las cuales aparecen en primer lugar, pero no aparece el teónimo esperable, como sucedía hasta ahora, sino que detrás encontramos dos nombres parlantes, uno de los cuales es *qo-wi-ja* (/G^wōwiā-/; «Vaquera»). «La de ojos de novilla» es un epíteto aplicado a Hera en los poemas homéricos, así como a otras diosas y mujeres.

¹¹⁴ Chadwick 1977, 129.

¹¹⁵ García Ramón 2011, 230 n. 56.

Sin embargo, la teoría de que detrás de *qo-we* (/G^wōwei/, βοῦς), atestiguado en MY Fu 711, y de su equivalente femenina *qo-wi-ja*, así como de *i-qo* (/^(h)ikk^wōi/), en PY Ea 59 y Fa 16, y de *ku-ne* (/Kuneī/), en la misma tablilla de Micenas, se escondan, respectivamente, un «Dios-Buey», un «Dios-Caballo» y un «Dios-Perro» no se confirma con seguridad a partir del contexto¹¹⁶, aunque podría tratarse de dioses teriomórficos.

Después de este teónimo aparece *ṇa-*[], a quien Ventris y Chadwick no tienen en cuenta cuando afirman que *qo-wi-ja* y *ko-ma-we-te-ja* son las dos diosas a las que se destinan las ofrendas¹¹⁷.

▪ *Ko-ma-we-te-ja*

El segundo nombre parlante es *Ko-ma-we-te-ja*, /Komāwenteiāi/, un nombre femenino supuestamente formado sobre uno masculino de significado «Melenudo». Aparece de nuevo en la tablilla Of 35 de Tebas, donde podría ser una diosa. Se les entregan además dos mujeres, por lo que debemos pensar en la existencia de dos diosas, que pueden ser las dos anteriores, aunque el orden en que aparecen sea distinto.

Ko-ma-we-te-ja pertenece al grupo de nombres que carecen de un equivalente exacto o aproximado en griego alfabético, pero que aun así permiten una interpretación en términos griegos. Probablemente se trata de una construcción con el sufijo /-eiā-/ sobre un derivado de */komā-/ (κόμη), ‘cabello largo’, aunque la forma del sufijo es oscura; /-went-/ es posible, ya que se documenta el nombre *ko-ma-we*, /Komāwens/, nominativo singular de */komāwent-/. /Komāwenteiā-/ podría interpretarse como la pareja femenina de un dios /Komāwens/¹¹⁸.

Varias¹¹⁹ recoge la teoría de Del Freo, que opina que la única diosa receptora en el santuario de Poseidón es *ko-ma-we-te-ja*, cuyo nombre, como apuntaba García Ramón, derivaría de *Komāwens*, un epíteto de Poseidón, mientras que las dos figuras que aparecen delante constituirían dos mujeres destinadas a esta diosa. No obstante, *ko-ma-we* es el nombre de un colector en Cnoso y también en Pilo, y no hay ejemplos seguros en los que, en micénico, un teónimo se aplique a un hombre o mujer. *Ko-ma-we-te-ja* parece un adjetivo posesivo en -*e-ja* derivado del nombre del colector *ko-ma-we*, que indicaría «la posesión de *Komāwens*», es decir, las dos mujeres que aparecen antes.

Así pues, las tres figuras del santuario de Poseidón podrían tratarse de dos mujeres y una diosa, o tal vez de dos diosas, pero no está claro.

▪ *Pe-re-swa* (*pe-re*-*82)

La línea siguiente menciona, tal vez, «los recintos de *pe-re-swa*, *i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe*», cada una de las cuales recibe una ofrenda. Por lo que respecta a *pe-re-swa*, ésta recibe una vasija de oro y una mujer. Aparece también en el anverso de otra tablilla de Pilo, PY Un 6.3.4, junto a Poseidón, en la que se le ofrendan, como al dios, una vaca, una cerda, un

¹¹⁶ García Ramón 2011, 231.

¹¹⁷ Ventris – Chadwick 1973², 463.

¹¹⁸ García Ramón 2011, 218 n. 8.

¹¹⁹ Varias (en prensa 2).

jabalí y una oveja para un banquete (lo cual recuerda a las *suovetaurilia* romanas). Se podría transcribir como */Preswā/*, que recuerda al primer elemento de Perséfone, y podría tratarse de un nombre parlante, la «Venerable», tal vez un antecedente micénico de ésta¹²⁰. García Ramón destaca su etimología oscura, junto con la de otras divinidades de origen probablemente pregregio¹²¹. Además, su interpretación varía en función del valor que se le atribuye al silabograma *82.

▪ *I-pe-me-de-ja*

Algunos nombres sólo pueden ser asociados con deidades posteriores o casi divinidades. Es el caso de *i-pe-me-de-ja*, transcrita */Ip^hemedēia/*, una divinidad pregregia que recibe una cuenco de oro. Este nombre oculta una oscura forma que probablemente después fue remodelada como Ἰφιμέδεια, *Iphimedeia*, con una grafía diferente, mediante una etimología popular (ἴφι, ‘por la fuerza’)¹²²; la confusión netre la *e* y la *i* parece ser característica de los términos no griegos. En Homero es conocida como la madre de dos hijos de Poseidón, los gigantes Oto y Efialtes (*Od.* XI, 305), pero en Pilo se le rinde culto como diosa independiente.

▪ *Di-u-ja*

Además de la difundida *po-ti-ni-ja*, otra divinidad femenina importante, aunque atestiguada en menor medida, es *di-u-ja* (o *di-wi-ja*, como aparece en la tablilla de Cnoso Kn Xd 97), */Diwīā-/* (*Δίφια > Δῖα), de la raíz indoeuropea *diuǵh₂-. Su nombre es el equivalente femenino del nombre de Zeus, por lo que debe considerarse la compañera de este dios indoeuropeo, aunque será sustituida por Hera, a quien también se menciona en Tn 316. No obstante, la existencia de *Diwya* se documenta en el I milenio a.C. en Panfilia como Διφία¹²³, y destaca su parecido con el latín *dea* Diana y con el griego alfabético Διώνη¹²⁴.

A *di-u-ja* se le entregan una vasija de oro y una mujer. Aparece también en otras tablillas: en Pilo, donde tiene como servidores a hombres y mujeres (PY Cn 1287 y PY An 607, donde aparece como *di-wi-ja*), y también se la menciona en Cnoso, como hemos visto. Parece una diosa, quizás celeste, cuyo nombre deriva del de Zeus, tal como sucedía antes con *Posidaeia*, cuyo nombre se forma a partir del de Poseidón.

▪ *E-ma-a₂*

Al final del párrafo aparece una ofrenda dedicada a Hermes, acompañado por el epíteto Areias (*e-ma-a₂ a-re-ja*, ^h*Ermā^hāi Are^hiāi*). Los epítetos divinos se pueden referir, además de a un lugar específico (como habíamos visto en Cnoso a propósito de «Zeus Dicteo»), a una característica de la deidad, e incluso a una divinidad que fue asociada o fusionada con la primera mediante un proceso de sincretismo, como es este caso único. No se conoce el significado de Areias, pero recuerda a Ares (Ἄρης), aunque en una inscripción arcadia del siglo IV a.C. Areias es un epíteto cultural de Zeus, Enialio y Atenea.

¹²⁰ Ruipérez – Melena 1990, 190.

¹²¹ García Ramón 2011, 236.

¹²² García Ramón 2011, 230.

¹²³ Ruipérez – Melena 1990, 190.

¹²⁴ García Ramón 2011, 234.

En cuanto a su interpretación como dios griego, aunque es dudoso, nombre de Hermes (en griego alfabético, Ἑρμῆς) se puede relacionar con las palabras griegas ἔρμα, ‘protección’, u ὄρμος, ‘cadena’¹²⁵.

▪ *Di-we*

El último párrafo se refiere posiblemente al «recinto de Zeus» (*di-u-jo*, *Δίφυον), donde las ofrendas se dedican a los dos dioses mayores, *di-we* (/Diwei/, *Δίφει, Zeus) y *e-ra* (/ʰĒrāi/, Hera), y a *di-ri-mi-jo*.

Algunos de los nombres que tienen equivalentes exactos en el I milenio a.C. pueden ser interpretados en términos griegos, con o sin una etimología indoeuropea clara. El nombre de Zeus fue claramente heredado del indoeuropeo, como demuestran la secuencia homérica Ζεῦ πάτερ, el sánscrito *dyāus pítar*, y el latín *Iuppiter*, *Diēspiter*. Lo mismo sucede probablemente con su compañera femenina, *di-wi-ja* / *di-u-ja*, antes analizada.

▪ *E-ra*

Por otra parte, las formas atestiguadas en micénico permiten esclarecer algunos teónimos del I milenio a.C. En el caso de Hera, la grafía micénica, *e-ra* (/ʰĒrāi/, Ἥρα), no permite sostener la etimología que se le había dado a su nombre y descarta la interpretación como **ser- uā-*, basada en el indoeuropeo **ser-*, ‘observar’, ya que en este caso tendríamos la forma **e-wa* (/ʰĒrwā-/) ¹²⁶. García Ramón ¹²⁷ sugiere para el teónimo (para el que se ha aceptado una interpretación pregriega) la interpretación **Hjēr-ā* (como la forma en inglés antiguo *gear*, procedente de **Hjēr-ó*, en griego alfabético ὥρα, ‘primavera’), como personificación de esta estación, que se sostiene por el paralelismo con su homóloga latina *lūnā*, con una forma *-on-* sobre la raíz **iūn*.

García López ¹²⁸, dado que Hera aparece con más frecuencia en Creta que en el continente, no duda de su origen minoico, aunque la tablilla de Pilo parece documentar un cambio paulatino de su naturaleza y un paso hacia la importancia que adquirirá posteriormente como diosa olímpica.

▪ *Di-ri-mi-jo*

Junto con Zeus y Hera, también recibe ofrendas en el santuario de Zeus el oscuro *di-ri-mi-jo* *di-wo i-je-we* (/Drimiōi Diwos ^{hiēwei}/, *Δριμῖω *Δίφος *ἱήφει). Chadwick lo traduce como «el [palabra incierta] de Zeus» ¹²⁹. Si la palabra dudosa significa «hijo», aunque no coincida con el término griego clásico, podría tratarse de un dios no conocido («*Drimios*, el hijo de Zeus»). Según García Ramón ¹³⁰, el término micénico /*Drīmios*/ podría ser un derivado de δριμύς, ‘agudo, punzante, cortante’ en Homero, o una forma corta de un compuesto cuyo primer elemento sería δριμύς, con el que otra forma, */*Drūmios*/ (parecido a δρυμός,

¹²⁵ García Ramón 2011, 234.

¹²⁶ García Ramón 2011, 233.

¹²⁷ García Ramón 2011, 234.

¹²⁸ García López 1970, 34.

¹²⁹ Chadwick 1977, 128.

¹³⁰ García Ramón 2011, 230 n. 58.

‘arboleda, matorral’), de habría fusionado secundariamente, que no fonéticamente. En su opinión, *di-ri-mi-jo* es un dios menor, predecesor de Apolo y posteriormente absorbido por este.

También podría ser que la palabra estuviese mal escrita, como ocurre en otras ocasiones en esta misma tablilla, y que pudiese reconstruirse «sacerdote» (ἱερεύς). Se le ofrece un recipiente de oro y, dado que las otras figuras que lo acompañan son deidades, *Drimios* también podría serlo.

▪ *Me-za-na*

La tablilla de Pilo Cn 3.1, que constituye un registro de ganado, concretamente un envío de bueyes a una divinidad, revela a la diosa *me-za-na* como destinataria, cuyo nombre dará lugar a la denominación del territorio, Mesenia. Puede tratarse de un genitivo o de un dativo, */Met^sānās(i)/* (*Μετσᾶνα(ι)), y es probablemente el equivalente de la griega Μεσσήνη, que corresponde tanto a una diosa local propia de Pilo como a un topónimo¹³¹, pero esto no es indiscutible. En la tablilla PY Sh 736 aparece *me-za-na wo-ke* (*/Met^sānās woikei/*), tal vez «en la casa (esto es, santuario) de Messana»¹³². Este testimonio del sufijo prehelénico *-ana* confirma que algunos topónimos griegos se crearon a partir del nombre de antiguas divinidades pregriegas, como también es el caso de Atenas¹³³.

▪ *A-te-mi-to*

La etimología de los nombres de algunos dioses olímpicos bien conocidos continúa siendo totalmente desconocida. Es el caso de Ártemis, que aparece en genitivo como *a-te-mi-to* (*/Artemitos/*) y en dativo como *a-te-mi-te* (*/Artemitei/*). Se documenta en griego como Ἄρτεμις, y como Ἄρταμις en la Grecia Occidental, términos que se asemejan al lidio *Artimuś*. Así pues, este teónimo pertenece a los nombres propios que, pese a atestigüarse en griego alfabético, no tiene ningún vínculo claro con ningún elemento del léxico griego y su interpretación permanece completamente oscura¹³⁴.

Ártemis se atestigua asimismo en una lista de envíos de productos desconocidos, los receptores de los cuales, cuyos nombres están en dativo, pertenecen tanto al personal del palacio y de oficios como a divinidades: Potnia, Hermes y Ártemis, que aparece como *a-ti-mi-te* (*/Artimitei/*). Solamente sabemos, por la tablilla PY Es 650.5, que uno de los servidores de la diosa posee una fanega de tierras. El culto a Ártemis en Amarinto pudo existir en época micénica, pero la presencia de la diosa en las inscripciones es testimonial¹³⁵. A pesar de esto, Ártemis gozará de una gran popularidad en la Grecia del I milenio a.C.

¹³¹ Hiller 2011, 177, 187. Esta construcción la encontramos también en Tebas a propósito de Potnia (vid. 3.3.5, p. 56).

¹³² Hiller 2011, 181.

¹³³ Varias (en prensa 3), n. 5.

¹³⁴ García Ramón 2011, 218.

¹³⁵ Ruipérez – Melena 1990, 190.

▪ *Ma-te-re te-i-ja*

En PY Fr 1202 se documenta también una *ma-te-re te-i-ja*, algo así como una «Madre Divina» (/Mātereī T^he^hiāi/), una diosa pilia a quien se ofrenda aceite perfumado. Según García Ramón¹³⁶, esta diosa, que traduce, teniendo en cuenta el dativo, como «para la Diosa Madre» o bien «para la Madre de los Dioses», pertenece, junto con la diosa cretense *qe-ra-si-ja*, a la esfera de *po-ti-ni-ja*.

▪ *Di-wo-nu-so*

Dioniso aparece dos veces en Pilo como *Diwonusos*, de forma fragmentaria, por lo que su divinidad es algo difícil de confirmar; lo encontramos en las tablillas Ea 102 y Xa 1419. Veamos la primera de ellas:

PY Ea 102

(S28 H 43)

di-wo-nu-so-jo , e-ka-ra GRA 2 T 6 [

Diwonūsoio eskharāi FANEGA 2 T 6.

(*PofN* IV en prensa; Melena 2001, 36)

La unión de fragmentos ha permitido determinar la presencia del dios Dioniso en Pilo, a quien se asigna una finca «para el hogar sacrificial de Dioniso», una secuencia que, además, confirma la existencia en época micénica del primer significado de *σχάρα* como fuego que arde en un hueco, en el suelo, y que se utiliza como hogar sacrificial; también es el altar de los dioses ctónicos y del culto a los héroes, por lo que el Dioniso de Pilo debió ser un dios con estas características, con un santuario que incluía un hogar sacrificial quizás situado delante del templo. Un santuario de las mismas características fue excavado en Hagia Irini, Kea: estaba dedicado, en época histórica, a Dioniso, y se demostró una continuidad en el culto durante la Edad del Bronce (algunos elementos, como un séquito de bailarinas, recipientes para el vino y una figura que surge del suelo, se incluyen en el culto al dios).

Con la certeza de la presencia del dios en las inscripciones en lineal B, un segundo testimonio de este dios en Pilo se reconoce en una tablilla más antigua que las del resto del archivo (pertenece al siglo XIV a.C.), Xa 1419:

PY Xa 1419

(S995 H 91)

Recto .1 di-wo-nu-so [
.2 tu-ni-jo[

Verso .1 i-pe-ne-o[
.2 wo-no-wa-ṭi-si

.1 Unidentifiable trace after -so, not -jo[, possibly logogram

.2 Trace of sign after *tu-ni-jo*, possibly the beginning of another word

Verso .2 wo-no-wa-pi-si[unlikely

Diwonūsōi ?[¹ *Thūniōi* [¹ *Ipnehōi* [² *Woinowātissi*[

(*PofN* IV en prensa; Melena 2001, 37)

¹³⁶ García Ramón 2011, 235.

No se conoce qué producto se distribuye, ni tampoco el sentido de dos términos, pero un grupo de receptoras con las «habitantes de Oínoe», un topónimo relacionado con el vino y la Oínoe ática, situada en el camino entre Tebas, patria de Dioniso, y Eleusis, donde se le rinde culto en los misterios, y que linda con el santuario de Dioniso *Eleutheréus* en Eleuteris. La misma advocación se relaciona con una *σχάρα* heroica en las Grandes Dionisias celebradas en Atenas. En cuanto al elemento del vino, si la palabra incompleta en el dorso fuese un compuesto de «vino», esto tal vez demostraría que la conexión de Dioniso con el vino ya se daba en época micénica.

3.3.4. MICENAS

▪ *Po-ti-ni-ja*

En Micenas, *po-ti-ni-ja* aparece con seguridad en dos tablillas parecidas de la serie Oi, un conjunto de siete tablillas halladas en el Centro Cultural de Micenas, que registran envíos de un producto desconocido, designado con el logograma*190, dirigidos a la diosa y a artesanos especializados que quizás participaban en una fiesta religiosa. Mientras que en Oi 704.1., del escriba 64, la diosa aparece sin especificación, en la inscripción más completa, Oi 701, elaborada por el escriba 63, la divinidad se acompaña de un epíteto cultural especificativo, *si-to-po-ti-ni-ja* (/Sitōn Potnia/, Σίτων Πότνια), la «Señora de las Mieses» o «del Grano», que aparece en *scriptio continua* y designa, por lo tanto, una deidad agraria¹³⁷:

MY Oi 701

(63)

- sup. mut.*
 .1 *vestigia*[
 .2 *vacat*
 .3 *si-to-po-ti-ni-ja* *190 [
 .4 *po-ro-po-i* *190 10
 .5 *ka-na-pe-u-si* *190 6
 .6 [*••*]-ta *do-ke-ko-o-ke-ne* *190 5
 .7 [*ku-wa*]-no-wo-ko-i *190 2
 .8 *inf. mut.*

- .6 Whole line over []; -ko-o perhaps over second []; [*••*]-pu₂-ta
 Difficult; perhaps divider between -ta and do-; divide as *do-ke ko-o-ke-ne* ?

(TITHEMY, 69)

Sitōn Potniāi *190 |⁴ *Propoihi* *190 10 |⁵ *Knaphēusi* *190 6 |⁶]-ta *dōke kohogenehi* *190 5 |⁷ [*kua*]noworgoihi *190 2.

Según García Ramón¹³⁸, el nombre de esta diosa pertenece al grupo de aquellos nombres que se basan en palabras que pertenecen al léxico griego, aunque no poseen una etimología indoeuropea: σίτος, ‘grano (de cereal)’, tiene una etimología oscura, y tal vez se trate de un préstamo minoico (el signo *si* (41) micénico sería una modificación del ideograma 120, GRANUM, lo cual habría sido tomado prestado del lineal A)¹³⁹.

¹³⁷ Para un estudio más completo de esta diosa, *vid.* Varias 2014.

¹³⁸ García Ramón 2011, 218.

¹³⁹ Chantraine 1983, 1007.

Por otro lado, el escriba 64 no registra ningún especificativo de la diosa en la tablilla Oi 704, que registra los envíos del producto *190 a la «Señora» y, como mínimo, a dos grupos de artesanos, los bataneros y los artesanos que trabajan el lapislázuli (o bien fabrican pasta vítrea azul), quienes reciben un nombre especial (*ku-wa-no-wo-ko*, /*kuanoworgos*/); un posible tercer receptor lleva un nombre parlante, ‘Natural de Cos’. La inscripción es la siguiente:

MY Oi 704 (64)

.1	po-ti-ni-ja	*190 15
.2	ka-na-pe-u-si	*190 6
.3	ko-o-ke-ne-i	*190[
.4	ku-wa-ṇo[-wo-ko-i	
.5]vest.[
	inf. mut.	

Potniāi *190 15 |² *Knaphēusi* *190 6 |³ *kohogenehi* *190[5 |⁴ [*kuano*]worgoihi *190[
|⁵]rastros[|^{xx}.

(TITHEMY, 69; Melena 2001, 62)

Un tercer ejemplo de la diosa podría verse en la tablilla Oi 702.2, del escriba 64, si se reconstruye *si-to-]pō-ti-[ṇi-ja* en la línea 2, con lo cual Potnia se acompañaría del mismo epíteto que registra el escriba 63:

MY Oi 702 (64)

.0	sup. mut.	
.1]vacat
.2]pō-ti-[] *190 3
.3]ne-ja , po-po-i	*190 5
.4	ku-wa]-ṇo-wo-ko-i	* 190 2
.5]	*190 2
.6]vest.[
	inf. mut.	

(TITHEMY, 69)

Sitōn Pot-[niāi ... *190 3 |³ *neiāi popoihi* *190 5 |⁴ [*kua*]noworgoihi *190 2 |⁵ *190 2 |⁶
]rastros[|^{xx}.

Dado que el escriba 64 registra dos formas diferentes de darse este caso, podría considerarse que en la serie Oi de Micenas aparecen dos diosas diferentes. De este punto parte Boëlle para defender la multiplicidad de diosas, como mínimo en los casos en que *po-ti-ni-ja* aparece diferenciada con un epíteto. Sin embargo, Varias¹⁴⁰ opina que todas las menciones de *po-ti-ni-ja* en Micenas se refieren a la misma diosa: entre otras razones, argumenta que las tablillas Oi 701.3 y Oi 704.1 disponen sus contenidos de manera prácticamente idéntica, y que resultaría extraño que el escriba 64 dejase sin diferenciar a una de las diosas omitiendo el epíteto (como sí ocurre en PY An 1281).

La conclusión a la que lleva Varias¹⁴¹ tras analizar las menciones de *po-ti-ni-ja* en las inscripciones micénicas es que, probablemente, se trata siempre de la misma divinidad,

¹⁴⁰ Varias (en prensa 3).

¹⁴¹ Varias (en prensa 3).

que puede acompañarse de diferentes epítetos referidos a topónimos y lugares de culto, una diosa muy antigua y de origen agrario que absorbe, en la religión micénica, otras divinidades locales minoicas. Por otra parte, no hay ningún ejemplo del término *po-ti-ni-ja* aplicado a una mujer, una posibilidad que planteábamos al analizar el nombre de la diosa en Cnoso.

El juego de tablillas de la serie Oi, que están datadas a finales del HR III B2 (1200 a.C.), se encontró en la acrópolis de Micenas, en la «Casa de la Ciudadela» (Fig. 10), un conjunto de pequeñas construcciones que constituían la principal zona de culto de la acrópolis y el centro religioso más importante de los hallados en el mundo micénico¹⁴². Las inscripciones están en consonancia con el contexto arqueológico: las excavaciones de W. Taylour entre 1968 y 1969 sacaron a la luz un centro cultural al este de este recinto, en el que se identificaron estancias de culto, almacenes y los restos de un altar, así como objetos de culto exvotos en forma de figuritas. A este centro religioso se accedía por una avenida procesional en zigzag. Además, se encontró un fresco sagrado en la pared sudeste de la estancia conocida como «Habitación del Fresco» (Fig. 11), frente a un altar. En el fresco se representaban tres diosas, la más pequeña¹⁴³ de las cuales sostiene, en cada mano, algo de color rojo brillante, tal vez algún tipo de cereal (Fig. 12), por lo que quizás esta divinidad agraria sea la representación de la (*si-to*)*po-ti-ni-ja* que aparece en las tablillas y la misma diosa que posteriormente se conocerá como Deméter (de hecho, Hiller¹⁴⁴ opina que esta diosa micénica puede entenderse como una predecesora de la Edad del Bronce de Deméter, o bien como uno de sus epítetos). Por otra parte, la diosa parece tener continuidad en Sicilia con la figura de Σίτω¹⁴⁵.

3.3.5. TEBAS

En el año 1993, en Tebas, durante unas obras en la *Odos Pélopidou* (calle Pelópidas) se descubrió un fragmento de una tablilla en lineal B de formato de página, hecho que llevó a Vassilis Aravantinos a iniciar una excavación que duró hasta marzo de 1995 y que sacó a la luz unas 240 tablillas y fragmentos. Estos documentos fueron clasificados en doce series por los estudiosos que publicaron, en 2001, la *editio princeps* de los nuevos textos de Tebas¹⁴⁶; un año más tarde se publicó la edición del conjunto de materiales tebanos¹⁴⁷. Las tablillas tebanas han revelado términos relacionados con el ámbito religioso, como personal de culto, oficios relacionados con éste, actividades económicas vinculadas a santuarios, y, también, nombres de divinidades, que expondremos a continuación.

La traducción e interpretación de los nuevos textos tebanos han sido objeto de controversia; en especial, ha sido discutida la interpretación del trasfondo religioso de las nuevas tablillas. Entre los estudiosos cuya opinión coincide con la de los editores anteriores encontramos a C. Milani y C.J. Ruijgh, mientras que J.L. Melena e Y. Duhoux se muestran

¹⁴² Varias 2012, 249.

¹⁴³ Tal vez es de dimensiones más pequeñas porque su rango es menor, como sugieren Ruipérez – Melena 1990, 189.

¹⁴⁴ Hiller 2011, 188.

¹⁴⁵ García Ramón 2011, 235.

¹⁴⁶ Aravantinos, V. – Godart, L. – Sacconi, A. (2001), *Thèbes Fouilles de la Cadmée, I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou, Édition et commentaire*, Pisa-Roma.

¹⁴⁷ Aravantinos, V. – Godart, L. – Sacconi, A. (2002), *Thèbes Fouilles de la Cadmée, III. Corpus des documents d'archives en Linéaire B de Thèbes*, Pisa-Roma.

muy críticos con sus posturas; por su parte, J.T. Killen y A. Bernabé proponen buscar propuestas intermedias¹⁴⁸.

▪ *E-ma- a₂, e-ra, a-re*

En uno de sus trabajos, Bernabé¹⁴⁹ enumera los posibles teónimos que aparecen en las inscripciones tebanas, tanto en menciones directas como formando parte de derivados para designar celebraciones o antropónimos. En primer lugar, observó que en ellas aparecen dioses ya conocidos en otras tablillas y que corresponden a divinidades del I milenio a.C. Así, Hermes¹⁵⁰ aparece una vez como *e-ma-a₂* (^h*ermā^has*/) en TH Of 31.3., en un caso y en un contexto poco claro. A Hera¹⁵¹ se la menciona en una ofrenda de lana en TH Of 28.2, acompañada del oscuro epíteto *ke-o-te-ja*. Ares¹⁵² se documenta en Tebas como el primer elemento de compuestos de antropónimos masculinos tales como *a-re-i-me-ne* (TH Z 849), *a-re-me-ne* (TH Z 852) y *a-re-i-ze-we-i* (TH Of 37.1). Dado que se atestiguan como divinidades en otros yacimientos, se acepta que estos tres términos son teónimos también en Tebas.

▪ *Po-to-a₂-ja-de, te-re-ja-de, a₂-pa-a₂-de*

A partir de los nombres de las fiestas se pueden deducir otros teónimos y epítetos. Así, en TH Av 104 + 191 encontramos los términos *po-to-a₂-ja-de* (*/Pto(i)^haia-de/*, «a las fiestas / al santuario de *Ptōia*», y *te-re-ja-de* (*/Teleia-de/*, «a las fiestas / al santuario de *Teleia*»), aunque estas interpretaciones presentan algunos problemas fonéticos. Aravantinos, Godart y Sacconi¹⁵³ los interpretaron como adlativos¹⁵⁴ en *-de* de Πτώια (fiesta de Apolo Πτώιος) y de Τέλεια (fiesta de Hera Telea). Esto sería posible si los términos se refieren a festivales en honor de versiones beocias locales de Apolo y Hera¹⁵⁵.

Por el contrario, Melena¹⁵⁶ considera que estos términos corresponden a topónimos que harían referencia a accidentes del terreno: «El Tronco» (*te-re-ja-de*, que transcribe como */ste(i)leiānde/*) y la «Comarca *Ptō^hea*», que podría apuntar a las estribaciones del monte Ptoón (*Ptō^hiōn*) de Beocia, situado al norte de Tebas.

En TH Wu 94 se documenta *a₂-pa-a₂-de* (*/^hap^ha(i)^ha-de/*) interpretado por Hiller¹⁵⁷ como otro adlativo, tal vez «en el festival (llamado) *Haphaiha* (Afaya)», quizás un sustantivo neutro plural, aunque él mismo señala que la segunda *h* es difícil de explicar en una terminación *-aia*.

Podría pensarse, por lo tanto, en la presencia en Tebas de una diosa de nombre Afaya, así como de otra llamada Telea y de un dios, o héroe, de nombre Ptoo (*Ptoios*). Es difícil, sin

¹⁴⁸ Bernabé – Serrano 2011, 11 y n.3.

¹⁴⁹ Bernabé 2012.

¹⁵⁰ Aparece también en PY Xn 1357.1, Tn 316v.7 y Un 219.8, así como, de forma dudosa, en KN D 411 (*e-ma-a₂-o*).

¹⁵¹ También en PY Tn 316v.9 y tal vez en Un 853.1 (*e-ra*).

¹⁵² Documentado en dativo, *a-re*, en KN Fp 14.2, y en el derivado *a-re-ja* en PY Tn 316v.7, así como en antropónimos (*a-re-i-jo* en KN Le 641.1, Vc 208, PY An 656.6).

¹⁵³ *Thèbes* I, 175.

¹⁵⁴ El caso adlativo se emplea para indicar la dirección.

¹⁵⁵ Hiller 2011, 192.

¹⁵⁶ Melena 2011, 31.

¹⁵⁷ Hiller 2011, 186.

embargo, que estos dos últimos correspondan a Hera y Apolo, aunque posteriormente sus nombres se utilizaran como epítetos de ambos.

▪ *Di-wi-ja / di-u-ja*

Por otra parte, se reconocen algunos dioses que no tendrán continuidad en el I milenio a.C. Por ejemplo, la considerada compañera de Zeus en Cnoso y Pilo, *Diwya* (*di-wi-ja / di-u-ja*) aparece en Tebas como parte de antropónimos: *di-wi-ja-wo* (TH Ug 11) y *di-u-ja-wo* (TH Of 26), formas interpretadas como variantes gráficas de *Diwyáwōn*. Asimismo, es probable que aparezca ante una fractura en TH Gp 313: *di-wi-ja*[-].

▪ *Ko-ma-we-te-ja, ma-ri-ne-we*

Otros nombres no atestiguados en el I milenio a.C. son objeto de discusión por lo que respecta a su divinidad. Es el caso de *ko-ma-we-te-ja* y *ma-ri-ne-we-ja-i* (asimismo en TH Of 25 y 35), destinatarias de lana que ya habíamos visto en la tablilla de Pilo Tn 316. 3-3a.

TH Of 35

(303)

- .1 ko-ma-we-te-ja , te-pe-ja, ku LANA 1
 .2]ma-ri-ne-we-ja-i , a-ki-a₂-ri-ja-de ku LANA 3

Komāwenteiāi tepeiāi: ku(prion) LANA 3 kg. ¹² Mālinēwejāhi Aigihaliande: ku(prion) LANA 3 kg.

(Thèbes IV, 96; Melena 2001, 63)

La obrera especializada en la elaboración de tapices (*tepeia*) pertenece tal vez al recinto de una divinidad, *ko-ma-we-te-ja*, la «Melenuda», y otras al de *ma-ri-ne-we*, «Malineo», que ya habíamos comentado a propósito de PY Tn 316, en la localidad de Egialia, situada en la costa frente a Eubea. Sin embargo, Melena también plantea la posibilidad de que la trabajadora de los tapices no pertenezca a una diosa, sino al establecimiento de un Grande del Reino (*ko-ma-we-to*)¹⁵⁸.

Ko-ma-we-te-ja se documenta en Pilo como una divinidad femenina, aunque poco clara. *Ma-ri-ne-we-ja-i* se explica como un sustantivo femenino plural derivado del nombre de un dios **ma-ri-ne-u*, cuyo lugar en la esfera divina no está definido; Serrano, en un trabajo no publicado, propone que tal vez se trate de un dios prehelénico asociado al trabajo de la lana, asimilado de esta manera por los micénicos¹⁵⁹. Otra propuesta es que estos términos sean derivados de dos nombres de *collectors*, *ko-ma-we* y **ma-ri-ne-u*, como plantea Melena.

▪ *A-pu-wa*

El término *a-pu-wa* se atestigua en TH Fq 229,249.2, 254.4 y 257.2 como *a-pu*[-wa]; en TH 275.2 y 343.2 aparece como *a-pu*[-wa], y en TH 382.2, como *a*[-]pu-wa. Aravantinos, Godart y Sacconi han propuesto su transcripción como Ἄρπυια, Harpía¹⁶⁰, pero no es aceptada, en primer lugar, por motivos fonéticos, ya que se esperaría **a-pu-ja*; la existencia

¹⁵⁸ Melena 2011, 63.

¹⁵⁹ Bernabé – Serrano 2011, 14, n. 23.

¹⁶⁰ Thèbes I, 214.

de la digamma no puede explicarse como consecuencia de un préstamo, pues quizás el término no sea un préstamo, sino un participio perfecto de ἐρέπτομαι, modificado posteriormente por etimología popular con ἀρπάζω¹⁶¹. En segundo lugar, es llamativa la ausencia de testimonios de una Harpía en singular, además del hecho de que los seres oscuros como este no suelen recibir culto¹⁶², sino que son propios de la religiosidad popular. La mayoría de estudiosos prefieren ver en este término un antropónimo pregregio.

▪ *Po-ti-ni-ja*

En Tebas, como en Cnos, Pilo y Micenas, también se atestigua el nombre genérico de la diosa femenina *po-ti-ni-ja*, «Señora», pero únicamente en una ocasión. La tablilla TH Of 36.2 registra una ofrenda de lana «a la casa de Potnia», /*Potniās woikón-de*/ (Ποτνιάς οἰκόν δέ), esto es, el santuario¹⁶³, para un grupo de trabajadoras textiles *a-ke-ti-ra*₂, «decoradoras», que pertenecen al *wanax*¹⁶⁴:

TH Of 36

(303)

- | | |
|--|---|
| .1 no-ri-wo-ki-de | <i>ku</i> LANA 1 <i>a-ke-ti-ra</i> ₂ , |
| .2 <i>po-ti-ni-ja</i> , <i>wo-ko-de</i> , <i>a-ke-ti-ra</i> ₂ | <i>ku</i> LANA 1 |
| | <i>wa-na-ka</i> [|
| | [|

Nōriworgidei: ku(prion) LANA 3 kg.; askētirrāi wanak[terāi ku(prion) LANA X kg.] ¹²
Potniās woikonde: askētirrāi ku(prion) LANA 3 kg.

(*Thèbes* IV, 96; Melena 2001, 63)

Esta «casa de Potnia» podría ser un santuario, o bien un taller textil situado dentro del recinto sagrado o vinculado al culto de la diosa y controlado por santuarios¹⁶⁵. Si bien *po-ti-ni-ja* podría ser aquí una persona encargada de un grupo de trabajo, también puede referirse a una divinidad propietaria de dicho grupo, como ocurre con el adjetivo *po-ti-ni-ja-we-jo/a*, que califica grupos de trabajadores y de rebaños en Cnos y Pilo.

Es interesante destacar que en época posterior existió un distrito fuera de Tebas llamado Ποτνιαί, «Señoras», que fueron interpretadas por los griegos como Deméter (una posible «Señora de las Mieses», según Ruipérez y Melena¹⁶⁶) y Perséfone (o Core), a quienes se rendía culto en Época Clásica. Así pues, en el caso de que el envío se destine al distrito de Potnias, *wo-ko-de* se traduciría como «casa», y no como «santuario», si el receptor es humano. Las dos anteriores diosas continuaban el culto pregregio a la Madre Tierra, documentado por diversas figuras y manifestaciones iconográficas durante la Edad del Bronce. El culto a la Madre Tierra predominó en la religión del ámbito egeo durante la época heládica primitiva, y su figura continuó en el mundo clásico con diferentes nombres¹⁶⁷. *Po-ti-ni-ja*, Potnia, era, pues, el nombre micénico de esta divinidad, y debió de aparecer de manera sobresaliente en los registros de ofrendas. Por otra parte, ninguna otra divinidad femenina está tan bien documentada.

¹⁶¹ Bernabé, 186.

¹⁶² Bernabé – Serrano 2011, 14.

¹⁶³ Boëlle 2004, 82.

¹⁶⁴ De nuevo, encontramos una relación entre Potnia y el *wanax*, que ya habíamos visto también en Pilo a propósito de *wa-na-so-i po-ti-ni-ja* y *a-na-ka-te po-ti-ni-ja* (vid. 3.3.3, p. 42).

¹⁶⁵ Bernabé – Serrano 2011, 21; Hiller 2011, 188.

¹⁶⁶ Ruipérez – Melena 1990, 189.

¹⁶⁷ Chadwick 1977, 125.

▪ *Ma-ka, o-po-re-i, ko-wa*

De las series de las tablillas tebanas, la que recibe el nombre de Fq está formada por 126 documentos en forma de página redactados la mayoría por el escriba 305 y registra distribuciones de cebada (HORD) asignadas a una extensa lista de destinatarios. Entre éstos, encontramos tres posibles teónimos que se repiten en dos tablillas: en Fq 126 y en Fq 130. Son las siguientes:

TH Fq 126

(305)

- .1a
 .1b o-te . tu-wo-te-to , ma-ka , HORD T 1 v[
 .2 o-po-re-i v 1 Z 2 ko-wa Z[
 .3 ko-ru- Z 2 ke-re-ṇa-i v [
 .4 inf. mut.

Tout le text sur [].
 .2 Z 3 corrigé en Z 2
 .3 ko-ru Z sur [ko-ru-we Z].

Hôte thuwōthēto Malkāi CEBADA 9,6+ lt. ² *Opōrehi* 2,4 lt. *Korwāi* [X lt. ³ *Skolluwei* 0,8 lt. *Gerēnāhi*[^{4xx}.

(Thèbes I, 184; Melena 2001, 49-50)

La traducción que ofrecen los editores de las tablillas tebanas es la siguiente:

- «.1 Lorsque fut faite l'offrande ignée, pour Mère Terre ORGE 11,4[l.
 .2 Pour (Zeus) protecteur des fruits 2,2 l. pour Korè 0,4[l.
 .3 *Koru* 0,8 l. pour les *ke-re-na-i* ? 1,6 l.»

TH Fq 130

(305)

- .1 o-te , o-je-ke-te-to ma-ka HORD T 2[
 .2 o-po-re-i v 2 ko-wa Z 2 [
 .3 ka-wi-jo FAR v 1 re-wa-ko a-me[-ro
 .4]a-ke-ne-u-si v 2 ku-si v 2[
 .5]vestigia[
 inf. mut.

- .1 le *te* de *o-je-qe-te-to* a été ajouté en une seconde phase.
 .2 petit point incisé après le *o-* de *o-po-re-i*.

Hôte oieikhthēto Malkāi CEBADA 18+ lt. ² *Opōrehi* 3,2 lt. *Korwāi* 0,8 lt.¹⁶⁸

(Thèbes I, 195; Melena 2001, 49-50)

La traducción de los editores es la siguiente:

- «.1 Lorsque fut faite la révélation (ou lorsque fut faite l'ouverture de la fête), pour la Mère Terre ORGE 19,2[l.
 .2 pour (Zeus) protecteur des fruits 3,2 l. pour Korè 0,8 l.
 .3 pour le desservant de la Terre FARINE 1,6 l. pour *Rewako* pour *Amero*?[
 .4 pour les purs 3,2 l. pour les chiens 3,2[l. »

¹⁶⁸ Melena sólo transcribe las líneas en las que aparecen los teónimos.

Los nombres más discutidos de las tablillas tebanas son los de las tres figuras que aparecen en las inscripciones anteriores: *ma-ka*, *ko-wa* y *o-po-re-i*. Suelen aparecer juntas, en dativo, como receptoras de ofrendas de cebada, y generalmente se consideran teónimos:

- *ma-ka*: transcrito $\text{M}\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$ (en dativo, $\text{M}\tilde{\alpha}\iota \Gamma\tilde{\alpha}\iota$), se interpreta como la «Madre Tierra», tal vez Deméter.
- *o-po-re-i*: entendido como el dativo de un adjetivo $\ast\acute{\omicron}\pi\acute{\omega}\rho\eta\varsigma$ ($\omicron\pi\acute{\omega}\rho\epsilon\iota$) e interpretado como el «dios de la cosecha», que podría ser Zeus Protector de los Frutos, pues este término es un epíteto cultual del dios que se documenta en una inscripción del siglo V a.C. procedente de Acrafia, en Beocia¹⁶⁹.
- *ko-wa*: transcrita como $\text{K}\acute{\omicron}\rho\tilde{\phi}\tilde{\alpha}$, $\text{K}\acute{\omicron}\rho\eta$ (en dativo, $\text{K}\acute{\omicron}\rho\tilde{\phi}\tilde{\alpha}\iota$) e interpretada como la hija de las dos deidades precedentes, tal vez Perséfone.

Bernabé¹⁷⁰ considera que la propuesta que identifica a *ma-ka* con $\text{M}\tilde{\alpha}\iota \Gamma\tilde{\alpha}\iota$, ya aceptada por Ruijgh, Lejeune, Milani, Del Frio y Meier-Brugger, es indudable desde un punto de vista lingüístico y también religioso, ya que el culto antiguo de Deméter en Tebas está documentado en las fuentes antiguas, así como la forma $\text{M}\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$ en autores como Esquilo¹⁷¹; sin embargo, esto no implica que *ma-ka* sea un apelativo de Deméter. Por lo que respecta a *ko-wa*, no es difícil interpretarla como $\text{K}\acute{\omicron}\rho\tilde{\phi}\tilde{\alpha}\iota$, «Muchacha», pero sí su identificación con Perséfone. En cuanto a identificar a *o-po-re-i* con el término $\tau\acute{\omega}\pi\omicron\rho\epsilon\iota$ de la inscripción beocia, se debe modificar la interpretación de este último como un dativo de un adjetivo en $-\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma$ y negar la etimología de $\acute{\omicron}\pi\acute{\omega}\rho\alpha$ como un compuesto de $\acute{\omicron}\pi\acute{\iota}$ y de $\ast\omicron(\sigma)\alpha\rho\tilde{\alpha}$ ¹⁷²; todo ello origina numerosos problemas fonéticos.

Contrariamente a estos, Melena¹⁷³ sostiene que la divinidad de estas tres figuras no puede deducirse de las tablillas, y considera que *ma-ka* podría ser un antropónimo, transcrito $/\text{Malka}(s)/$, $/\text{Marg}\tilde{\alpha}/$ o $/\text{Makh}\tilde{\alpha}/$, en lugar de una forma fosilizada de $\text{M}\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$, y que *ko-wa* podría no ser Kore, la hija de Deméter. En cuanto a *o-po-re-i*, es más seguro relacionarlo con el dativo de un adjetivo en $-\acute{\epsilon}\varsigma$, $\acute{\omicron}\pi\omicron\rho\acute{\eta}\varsigma$, un compuesto de $\acute{\omicron}\pi\acute{\iota}$ y $\acute{\omicron}\rho\acute{\omicron}\varsigma$, ‘montaña’, algo que también acepta Bernabé¹⁷⁴. García Ramón¹⁷⁵ también considera que es un error creer que tras *o-po-re-i* el dativo de $\ast\acute{\omicron}\pi\acute{\omega}\rho\eta\varsigma$ ($\acute{\omicron}\pi\text{-}\acute{\omega}\rho\alpha$, ‘otoño’) y que se relaciona con $\omicron\pi\acute{\omega}\rho\epsilon\iota$, el epíteto beocio de Zeus; esto es incompatible con la etimología del segundo elemento de $\acute{\omicron}\pi\text{-}\acute{\omega}\rho\alpha$ ($\ast\text{os-}\text{ar}+\tilde{\alpha}$, esta última derivada de una raíz $-r/n-$: $\ast^{\circ}\text{os-}r/n-$), que nos llevaría a esperar en micénico una forma $\ast/op\text{-}o^h\text{ar}\tilde{\alpha}/$ anotada $\ast o\text{-}po\text{-}a\text{-}ra$ u $\ast o\text{-}po\text{-}a_2\text{-}ra$. Si *o-po-re-i* fuese el dativo de un derivado en $-\text{es-}$ de $\ast/op\text{-}o^h\text{ar}(\tilde{\alpha})/$, ‘otoño’, debería escribirse $\ast o\text{-}po\text{-}a\text{-}re\text{-}i$ o bien $\ast o\text{-}po\text{-}a_2\text{-}re\text{-}i$, en lugar de *o-po-re-i*, según las reglas ortográficas micénicas. García Ramón opina que probablemente *o-po-re-i* sea el dativo de un antropónimo (como el atestiguado *me-to-re-i*), y que la interpretación como $/Op\text{-}\acute{\omicron}re^h\iota/$ ($\acute{\omicron}\pi\acute{\iota}$, ‘ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$ ’ + $\acute{\omicron}\rho\acute{\omicron}\varsigma$, ‘montaña’), tal como propone Melena, es la más simple.

Como habíamos comentado, la serie Fq registra envíos de cebada a diferentes destinatarios, entre los cuales, además de los tres anteriores, se identifican nombres de oficio, antropónimos, étnicos y aparentemente grupos de animales. Tal como afirman Bernabé y

¹⁶⁹ IG VII 2733: «Κρίτων καὶ Θεϊόσδοτος τοῖ Δι τοπῶρεϊ».

¹⁷⁰ Bernabé – Serrano 2011, 15.

¹⁷¹ A. *Supp.*, 890 y 900: «μᾶ Γᾶ μᾶ Γᾶ, βοᾶν».

¹⁷² Bernabé – Serrano 2011, 15.

¹⁷³ Melena 2001, 50.

¹⁷⁴ Bernabé – Serrano 2011, 16.

¹⁷⁵ García Ramón, 233.

García Ramón¹⁷⁶, Aravantinos, Godart y Sacconi, así como Del Freo y Ruijgh, consideran que las tablillas pertenecen innegablemente al ámbito religioso, en el que *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa* formarían la «tríada eleusina» (no dudan, pues, en identificar a estas tres figuras con Deméter, Zeus y Perséfone) y en el que otras figuras se relacionarían con el culto misterioso, algo que no aceptan Palaima, Melena ni Duhoux, quien negará la existencia de tal tríada y afirmará que, si hay receptores humanos en las inscripciones, los demás destinatarios también deberían serlo (niega, de esta manera, la divinidad de *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa*). Killen, a su vez, sostiene que podría defenderse una interpretación religiosa de las series Fq, Ft y Gp al compararlas con otras tablillas religiosas con las que comparten características, como, por ejemplo, las ofrendas de un determinado producto en pequeñas cantidades y algunos términos específicos.

Bernabé acepta una interpretación religiosa de las tablillas de la serie Fq, así como las interpretaciones de Μᾶ Γᾶ y Κόρραι y de *o-po-re-i* como un compuesto, tal como señala Melena. Sin embargo, no considera que el contenido religioso sea eleusino. Así, Μᾶ Γᾶ constituiría una denominación de la Madre Tierra, una antigua divinidad que nunca equivale a Deméter, ni en Eleusis ni donde se rinde culto a la diosa como madre de Kore. *Ma-ka* podría, pues, ser un antecedente de Deméter, pero todavía no son la misma diosa, ya que Deméter no existe como deidad independiente hasta que no tiene un nombre y están configurados su culto y sus mitos. Puede aceptarse un culto tebano a una diosa primigenia como la Madre Tierra, así como a una diosa antigua de nombre Κόρραι, no necesariamente una «hija», sino una «muchacha»: ambas pueden configurar una pareja, formada por una diosa madre y una diosa joven, que representaría en un ámbito divino los ciclos naturales de fertilidad. *Ko-wa* tal vez sea, de nuevo, un antecedente en este caso de Perséfone, pero aún no son la misma deidad.

Por otro lado, sería extraño que Zeus fuese el compañero de *ma-ka*, ya que en Tebas también se atestigua una *Diwya*, la compañera por excelencia del dios. Por este motivo, Bernabé sugiere que ὀπορής sea el nombre o el epíteto de una diosa de la montaña, a partir de la cual derivaría una divinidad conocida en el I milenio a.C., la Μητήρ Ὀρείᾳ¹⁷⁷. Para defender esta teoría, destaca un paralelo con una tablilla órfica de Feras (Tesalia), en la que aparecen tanto Deméter Ctonia como la Madre del Monte y donde se convoca seguramente a Perséfone¹⁷⁸.

Veamos ahora si, en el caso de ser *ma-ka*, *ko-wa* y *o-po-re-i* divinidades, éstas forman una tríada, de cuya existencia, como hemos visto, no dudan Aravantinos, Godart ni Sacconi. Duhoux¹⁷⁹, en un afán por comprender la religión de la Tebas micénica, dedica varios estudios a lo que él *a priori* denomina la «tríada divina», constituida por las tres divinidades que aparecen anteriores. Esta «tríada tebana» constituye una novedad en el ámbito de la religión micénica, pues en ningún yacimiento se había documentado antes una asociación como esta. Se trata, pues, de una novedad excepcional y de una gran importancia, si la interpretación de los teónimos que hace Duhoux es la correcta, ya que parece anticipar la tríada eleusina, formada por Deméter, Kore o Perséfone y Zeus. Pero, ¿existe realmente una tríada como tal en las tablillas de Tebas?

¹⁷⁶ Bernabé – Serrano 2011, 16; García Ramón 2011, 231.

¹⁷⁷ Bernabé – Serrano 2011, 17.

¹⁷⁸ Bernabé – Serrano 2001, 18 n. 45: «πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους· ἔχω ὄργια [Βάκχου] / Δῆμητρος χθονίας <τε> τέλη καὶ Μητρὸς ὀρεί[ας]» (“Envíame a los tíasos de los iniciados. Tengo los símbolos sacros de Baco / y los ritos de Demeter Ctonia y la Madre Montaraz”).

¹⁷⁹ Duhoux 2006, 66.

Antes de entrar en el estudio de este grupo, primero debemos definir qué entendemos por tríada. Duhoux¹⁸⁰ la define como un grupo de tres entidades estrechamente asociadas y regularmente unidas una con otra, lo cual no implica que uno de los dioses no pueda aparecer ocasionalmente de manera aislada. A lo largo de todas las épocas y en diferentes religiosas encontramos diferentes tríadas, como, por ejemplo, en Mesopotamia (Anu, Enlil y Enki), Egipto (la «tríada tebana»: Osiris, Isis y Horus), Roma (Júpiter, Marte y Quirino) e incluso en el cristianismo (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Sabemos que estos grupos constituyen tríadas porque fuentes variadas –mitológicas, teológicas, históricas, literarias epigráficas, papirológicas, artísticas, arqueológicas– las muestran como tales. Sin embargo, en el caso de la tríada micénica no disponemos más información que las tablillas en lineal B, por lo que, para afirmar que ésta es realmente una tríada divina, debemos encontrar en ella una característica evidente que tenga en común con las otras, y que, dada la naturaleza de las inscripciones, será de tipo textual.

Una característica textual común en todas las tríadas es que los nombres de sus miembros se suceden directamente uno al otro, algo que se repite no en una sola ocasión, sino en muchas¹⁸¹. Para verificar, pues, si existe una «tríada tebana», debemos comprobar si *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa* se suceden directamente, y si esta asociación se repite. Debemos comprobar, ante todo, que ningún término sea un *hapax legomenon* ni que se documente con poca frecuencia. De manera individual, *ma-ka* aparece atestiguada catorce veces en las tablillas tebanas; *o-po-re-i* aparece en once inscripciones, y a *ko-wa* la encontramos en trece. Así pues si existiese una tríada tebana, sería posible que apareciese en las tablillas; sin embargo, no hay ningún documento en el que estos tres teónimos se sucedan directamente uno a otro.

A pesar de esto, sí hay, de hecho, algunos documentos en los que *ma-ka* parece ser seguida por *o-po-re-i*, y éste por *ko-wa*. Se trata de las dos tablillas presentadas antes, TH Fq 126 y 130, ambas del escriba 305. Empezando por Fq 126, uno puede pensar que la secuencia de las dos primeras líneas, *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa*, alude a una tríada tebana, y lo mismo sucede con Fq 130, donde, aparentemente, encontramos un segundo ejemplo de la tríada. Ahora debemos descubrir si esta impresión tiene fundamento.

Como podemos observar en el facsímil de Fq 126¹⁸², parece que *ma-ka* va seguida directamente de *o-po-re-i* y de *ko-wa*. Sin embargo, la parte derecha de la tablilla se ha perdido; se ha reconstruido hasta alcanzar la medida que presentan todas las tablillas de la serie Fq (10,4 cm. de largo) y se ha observado que la secuencia, en origen, quedaría dividida por los ocho caracteres que tienen cabida en el espacio desaparecido¹⁸³. No obstante, es significativo el hecho de que una de las dos cantidades de cebada destinadas a *ma-ka* aparece en la línea 1ª (Z 1I), pues, en lugar de en medio de la línea, podría estar escrita cerca del borde derecho de la tablilla, lo cual indicaría que la medida de ésta es menor de 10,4 cm y que sí

¹⁸⁰ Duhoux 2006, 66-67: «Une triade est un groupe de trois entités étroitement associées et régulièrement unies l'une à l'autre».

¹⁸¹ Este hecho queda demostrado, en el caso de Egipto, por el *Papiro Harris*, datado en el reinado de Ramsés III (ca. 1184-1153 a.C.), en el que aparece varias veces la «Tríada de Menfis», expresada de la misma manera: «Ptah-le-Grand, Celui-qui-est-au-sud-de-son-mur, seigneur d'Ânkhtawy. Sekhmet-la-Grande, l'aimée de Ptah. Néfertoum-qui-protège-le-Doble-Pays». Por otra parte, en la Grecia helenística se documenta, en las inscripciones de Delos, la tríada formada por Apolo, Ártemis y Leto (Ἀπόλλωνι, Ἀρτέμιδι, Λητοῖ, en ID 1525, 1528 y 1547), que recibe el nombre de «Tríada Apolínea». Cf. Duhoux 2006, 68-69.

¹⁸² Vid. Anexo II, tablilla 3.

¹⁸³ Duhoux 2006, 74. Para una descripción de las tablillas de la serie Fq, vid. *ibid.*, 72.

podría tratarse de una secuencia ininterrumpida. El problema es que, en otras tablillas de Tebas las cantidades sí se sitúan en medio de la línea, por lo que la disposición de las cantidades de cebada para *ma-ka* en dos niveles de escritura no determina que la tablilla midiese menos de 10,4 cm.

El hecho de que *o-po-re-i* no siga directamente a *ma-ka* en Fq 126 no es extraño: lo mismo ocurre en Fq 254 [=] 255-2-3., donde, entre ellos, se intercala un nuevo destinatario, *a-ko-da-mo*, con sus cantidades de cebada pertinentes.

En cuanto a Fq 130¹⁸⁴, aquí también parece que la secuencia de los tres dioses se muestra completa, pero, de nuevo, al reconstruir la parte derecha perdida para ajustar la tablilla a la medida de las otras, se aprecia que la sucesión directa de los nombres puede romperse, ya que hay espacio para diez caracteres¹⁸⁵, es decir, para uno o dos destinatarios con sus respectivas cantidades de cebada. De esta manera, el segundo y último ejemplo de una supuesta «tríada tebana» se desvanece, ya que *ma-ka* siempre está claramente separada de *o-po-re-i* y de *ko-wa*, por lo que, en las tablillas, tal tríada no existe.

El análisis anterior se aplica a las tablillas de Tebas. Por otra parte, en la tablilla de Pilo Tn 316 podríamos localizar otro ejemplo de tríada divina micénica, formada por Zeus, su esposa Hera y tal vez el «hijo de Zeus» (*di-ri-mi-jo*). Podría ser el caso de una auténtica familia divina, por lo que esta enumeración quizás refleja una verdadera tríada. Los nombres se suceden unos a otros, pero no se han hallado otros ejemplos de una asociación directa entre estos dioses, ya que *Drimios* es un *hapax*.

Si volvemos a las tablillas de Tebas, vemos que *o-po-re-i* y *ko-wa* sí se suceden directamente, hecho que lleva a Duhoux¹⁸⁶ a considerar la existencia de una «díada divina». Para demostrarlo, debemos saber si las asociaciones entre ambos son significativas o bien casuales. Encontramos dos, quizás tres, ejemplos de *o-po-re-i* + *ko-wa*, y el mismo número de asociaciones con otras figuras, por lo que nada indica que la relación entre los dos dioses sea significativa. Así, tampoco tenemos pruebas en los documentos de la existencia de una díada.

En definitiva, Duhoux¹⁸⁷ considera que nada en las nuevas tablillas tebanas lleva a defender la existencia de una tríada formada por la Madre Tierra, (Zeus) Protector de los frutos y su hija Kore, ya que en ningún documento los términos aparecen seguidos sin interrupción, ni tampoco la presencia de una díada formada por las dos últimas deidades. Sin embargo, esto no implica que las tres figuras por separado no puedan considerarse divinidades, aunque una interpretación en términos no religiosos es perfectamente posible, tal como hemos visto a propósito de Melena y como defienden Duhoux y García Ramón¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Vid. Anexo II, tablilla 4.

¹⁸⁵ Duhoux 2006, 76.

¹⁸⁶ Duhoux 2006, 79.

¹⁸⁷ Duhoux 2006, 81. Sus argumentos son aceptados por García Ramón 2011, 231.

¹⁸⁸ García Ramón 2011, 231.

▪ Divinidades teriomórficas

Además de las tres divinidades analizadas en el apartado anterior, encontramos, en las tablillas de Tebas, una serie de términos que hacen referencia a receptores que podrían ser animales sagrados o divinos: *e-mi-jo-no-i* (^h*ēmionoi^hi*/, «para las mulas»), *e-pe-to-i* (^h*erpetoi^hi*/, «para los cuadrúpedos» o, menos probable, «para las serpientes»), *ka-no / ka-si* (^h*k^hanōn, k^hānsi*/, «de / para el ganso»), *ke-re-na-i* (^h**gerenā^hi*/, «para los cangrejos»), *ku-ne / ku-no / ku-si* (*/kunes, kunōn, k^hunsi*/, «los perros / de los perros / para los perros»), *o-ni-si* (*/ornisi*/, «para los pájaros»). Según Aravantinos, Godart y Sacconi, estos animales son divinos y receptores de ofrendas religiosas, pero sus teorías han sido rechazadas por Palaima y Duhoux, quienes no consideran que en las tablillas se atestigüen teónimos ni tampoco animales sagrados, pues los nombres de animales se pueden encontrar en un gran número de inscripciones en lineal B donde no se refieren a éstos, sino que se utilizan como antropónimos o teónimos, mientras que Killen defiende el trasfondo religioso de algunas de las tablillas¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Cf. Hiller 2011, 191.

4. La cuestión de la continuidad

4.1. CONSIDERACIONES PREVIAS

Entre la llegada de los antepasados de los griegos a la península helénica y el texto micénico más antiguo transcurrieron unos 600 años, por lo que no sería extraño que las creencias que trajeron con ello se transformaran hasta ser irreconocibles, ni tampoco que cambiasen profundamente en los siguientes 600 años, antes de obtener completo el panteón clásico. Al fijarnos en los documentos, vemos que no existen textos teológicos, himnos, dedicaciones de templos, ni inscripciones votivas (que sí aparecen sobre objetos realizados por minoicos). Los dioses sólo aparecen como receptores de ofrendas realizadas por los administradores del palacio, quienes no escriben el nombre de la divinidad de manera destacada, por lo que se duda si un nombre corresponde a una persona o a un dios. Así, lo único que podemos hacer, según Chadwick, es identificar algunos nombres a partir de la correspondencia con los teónimos clásicos, e señalar algunos de los no familiares como deidades¹⁹⁰.

Otro punto de discusión son los epítetos divinos o epiclesis. No hallamos, en micénico, ejemplos claros en los que una epiclesis especificativa o descriptiva reemplace al nombre del dios al que pertenece¹⁹¹. Las epiclesis pueden tener, o no, correspondencia con el griego alfabético. Por otra parte, la línea entre nombre divino y epiclesis no siempre está bien definida históricamente, ya que un término puede corresponder a un teónimo en lineal B y a una epiclesis en el griego posterior. Esto es lo que sucede con los nombres de dos dioses oscuros, *e-un-wa-ri-jo* (/Enuwaliōi/) y *pa-ja-wo-ne* (/Paiāwonei/), ambos en dativo, que corresponden a los términos griegos Ἐνυάλιος y Παιήων / Παιᾶν, epítetos de Apolo y Ares, respectivamente.

Desde las investigaciones de Martin P. Nilsson, se ha aceptado, en general, que lo que llamamos religión micénica fue algo fundamentalmente sincrético: los elementos griegos coexistieron y se fusionaron con un componente minoico predominante en Creta, así como con un componente heládico en el Peloponeso y en la Grecia central. Por este motivo, los teónimos y las epiclesis de origen pregregio se documentan con frecuencia en las inscripciones micénicas, y también a causa de esto son muy difíciles de interpretar, incluso aunque presenten una correspondencia con el griego alfabético. Esto sucede con los principales dioses, todos atestiguados en micénico excepto Apolo, Afrodita, Deméter y tal vez Atenea, pero también con las divinidades menores. Sin embargo, debe destacarse que un dios puede ser más antiguo que su nombre documentado, pues éste podría haber reemplazado un nombre más antiguo, indoeuropeo o pregregio, o bien ser una remodelación de éste; este es el caso de *po-ti-ni-ja*, un nombre que se refiere a diosas de origen pregregio.

En definitiva, los teónimos micénicos, independientemente de su época, posición y función en el panteón micénico, pueden ser clasificados *grosso modo* en dos grupos: aquellos que sobrevivieron con la misma forma, o muy parecida, en el I milenio a.C., entre los que se incluyen tanto dioses olímpicos como divinidades menores, y los que no lo hicieron¹⁹².

¹⁹⁰ Chadwick 1977, 120.

¹⁹¹ García Ramón 2011, 232.

¹⁹² García Ramón 2001, 233.

Para los historiadores de la religión, el hecho de que entre las divinidades mencionadas en los textos en lineal B se encuentren dioses olímpicos conocidos en Época Clásica resulta de gran interés. En las inscripciones micénicas encontramos gran parte de las deidades del panteón olímpicos: Zeus, Hera, Ártemis, Poseidón, Dioniso, Hermes, Ares, Hefesto (indirectamente atestiguado en un tipo de antropónimo llamado nombre teofórico), y, aunque es dudoso, quizás también Deméter. Destaca la ausencia de dos dioses: Apolo y Afrodita. Algunos dioses olímpicos, como Zeus, Poseidón, Dioniso y Hermes, se documentan tanto en el continente como en Creta, mientras que otros, como Ártemis, sólo aparecen en el continente. En cuanto a la jerarquía según la cual se organizaban los dioses atestiguados en las tablillas, sólo podemos obtener ideas generales; las diferentes cantidades de productos básicos o animales ofrendados a cada dios no indican con seguridad el estatus del mismo, ya que se basan en circunstancias locales y temporales.

4.2. DIOSSES OLÍMPICOS CONOCIDOS EN ÉPOCA CLÁSICA

4.2.1. Zeus

En el panteón griego, Zeus se presenta como la figura principal, el dios del cielo y del día, aunque se reparte el gobierno del mundo con sus otros dos hermanos: mientras que Zeus es el soberano del cielo, Poseidón posee el mar y Hades rige el inframundo. Este último no se documenta en las tablillas micénicas, y además el mundo funerario micénico resulta bastante desconocido, al margen de lo que se puede deducir a partir de los ajuares de las tumbas. Para los nombres de Zeus y Poseidón, así como para el de Hermes, en dativo (*di-we*, *po-se-da-o-ne* y *e-ma-a2*), un contexto religioso, añadido a la similitud que presentan con nombres indudablemente de dioses del I milenio a.C., favorece una interpretación segura¹⁹³.

El nombre de Zeus se documenta en muy pocas ocasiones, pero tanto en el continente como en Creta (en Cnoso y en La Canea), y su posición en la inscripción revela su preeminencia: por ejemplo, en KN Fp (1) 1, Zeus Dicteo aparece en primer lugar. En Pilo comparte su santuario en *pa-ki-ja-na* con Hera y su hijo Drimios. Incluso si su nombre no se documentase en las tablillas, podría haberse deducido a partir del nombre del mes *di-wi-jo-jo*, *di-u-jo* (/Diwion/) y del adlativo del nombre del santuario *di-wi-jo-de* (/Diwion-de/). La misma deducción habría sido válida para la diosa *di-wi-ja*, cuyo nombre también subyace bajo el del santuario *di-u-ja-jo*. Además, personas de Cnoso, Pilo y Tebas tienen nombres derivados del de Zeus. Así pues, Zeus debió ser considerado en este periodo, si no el principal, al menos uno de los dioses más importantes y poderosos.

4.2.2. POSEIDÓN

Poseidón es un dios importante en Pilo, como demuestran las tablillas, una tradición que se conserva en la *Odisea*. En las inscripciones de Cnoso su nombre aparece sólo en dos ocasiones, en la tablilla KN 52 y en un fragmento con el teónimo en genitivo, donde es difícil definir tan claramente su importancia. Por el contrario, en Pilo recibe con frecuencia ofrendas en forma de aceite perfumado, en celebraciones especiales, y se le destinan sacrificios de cerdos, ovejas y otros animales (lo que recuerda a las *suovetaurilia* romanas), además de productos que hacen pensar en la preparación de un banquete en su honor. Sin embargo, su importancia en esta región se manifiesta todavía más en la fiscalidad: si bien puede ser casual

¹⁹³ García Ramón 2011, 231.

la conservación de registros acerca de las «contribuciones» (*do-so-mo*, /*dosmoi*/) a Poseidón, es destacable que esto no ocurra con otros dioses¹⁹⁴.

4.2.3. DIONISO

La aparición de Dioniso en las tablillas micénicas resulta de gran importancia, ya que en origen se creía que el dios era una incorporación más reciente, postmicénica, un recién llegado del I milenio a.C., al panteón griego, y se ha podido demostrar que no es así. Además, como hemos visto, se podría afirmar que la conexión de Dioniso con el vino ya se daba en época micénica.

4.2.4. ARES, HEFESTO Y HERMES

De las divinidades olímpicas masculinas que encontramos en Época Clásica, sólo en el caso de Apolo no poseemos un indicio claro de su presencia en las tablillas micénicas.

Ares aparece sólo en las tablillas de Cnoso, aunque aparece en nombres de individuos que derivan del nombre del dios atestiguados en Pilo y Tebas. Ares se muestra en Cnoso como Enialio, en el caso de que sean el mismo dios, aunque este último puede ser una divinidad independiente. También en Cnoso encontramos dos tablillas en que aparece *a-re*, semejante a Ἄρης, así como los nombres teofóricos *Areios* (KN Le 641) y *Areimenēs* (TH Z 849), que deben derivar de Ares, por lo que puede ser considerado un dios micénico. Aunque podría ser casual que, por el momento, Ares sólo se atestigüe en Cnoso, lo cierto es en Época Clásica su culto está más extendido en Creta que en el continente¹⁹⁵.

Lo mismo se puede deducir para Hefesto, pues en Cnoso parece estar atestiguado indirectamente por medio de un antropónimo: encontramos *a-pa-i-ti-jo*, un nombre personal derivado del teónimo. Quizás la ausencia de evidencias directas sobre este dios se debe a su vínculo con Lemnos, una isla situada al margen de la órbita cultural micénica a pesar de ser conocida en un periodo más tardío, como demuestran los hallazgos cerámicos y el registro, en PYAb 186, de trabajadoras femeninas llamadas *ra-mi-ni-ja* (*Lāmniai*)¹⁹⁶.

Hermes, aunque no mencionado con frecuencia, aparece sin embargo en los principales yacimientos. Uno de los fragmentos de Cnoso, descubierto en 1984, muestra un nuevo testimonio del nombre de Hermes en este yacimiento, que hasta entonces sólo aparecía atestiguado de manera dudosa en un registro de 60 ovejas y 30 corderos (KN D 411: *e-ma-a2-o*, *Hermāhāo*, en genitivo). Aparece en Pilo, detrás de Hera, en la distribución de un producto no identificado (TH Un 219.8), además de en la famosa tablilla TN 316, y en Tebas, donde recibe una parte de las ofendas de lana a dioses y santuarios que se registran en la serie Of (concretamente, en Of 31). En la tablilla de Pilo Tn 316 se acompaña de un epíteto, *Areias*, que, según Ruipérez y Melena¹⁹⁷, no constituye un derivado de Ares, mientras que Hiller considera que de alguna manera podría estar relacionado con el dios¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Ruipérez – Melena 1990, 192.

¹⁹⁵ Hiller 2011, 185.

¹⁹⁶ Hiller 2011, 184.

¹⁹⁷ Ruipérez – Melena 1990, 193.

¹⁹⁸ Hiller 2011, 185.

4.2.5. HERA Y ATENEA

Hera no se atestigua en Creta, pero sí en Pilo y Tebas. Entre las diferentes parejas divinas que encontramos en las tablillas, el caso más llamativo es el de Zeus y *Diwia*, cuyos nombres derivan de la misma raíz indoeuropea, aunque ya hacia el final de la Edad del Bronce la pareja del dios será Hera, como aparece ya en PY Tn 316, tablilla en la que, no obstante, también se atestigua *Diwia*. Zeus y Hera aparecen uno junto al otro en el santuario del dios en Pilo, por lo que la diosa debió tener un estatus parecido al de Zeus, quizás con su hijo *Drimios* (que, por otro lado, no necesariamente tendría que ser hijo de Hera). Las ciudades regidas por Hera son Argos y Micenas, por lo que quizás, junto al hecho de que los dirigentes micénicos se consideraban descendientes de Zeus, la supremacía de estos reinos hacia el final de la Edad del Bronce elevara al mismo tiempo la importancia de Hera hasta instaurarla como esposa de Zeus, lo que habría ido en contra de *Diwia*, cuyo nombre indica que probablemente fue la primera compañera del dios. En Época Clásica *Diwia* continuó recibiendo culto en las ciudades de Fliunte y Sición, en la Argólida, aunque asimilada a Ganímedes o Hebe, los escanciadores de Zeus.

Probablemente, Atenea está implícita en la secuencia *a-ta-na po-ti-ni-ja* de Cnoso, aunque la primera palabra no se refiera a la diosa: para Hiller¹⁹⁹, así como para García Ramón²⁰⁰, es más probable que la frase indique a la Potnia de un lugar llamado *a-ta-na*, que podría ser un lugar de Creta no localizado, o bien una forma en singular del topónimo plural de la Grecia continental, lo cual rememora el papel de Atenas en el mito del Minotauro. Atenas fue un importante centro micénico, aunque no uno de los más poderosos, por lo que tal vez la importancia de Atenea en el panteón se incrementó a la par que la ciudad durante la Época Oscura. Por otra parte, a partir de la aparición en una tablilla de Cnoso de esta secuencia que tal vez contenga implícita una diosa *Athana*, podría deducirse que quizás detrás del mito del héroe ateniense Teseo se oculta un acontecimiento histórico que unía la ciudad de Atenas con Cnoso.

4.2.6. ÁRTEMIS

Ártemis, por el momento, sólo se documenta en el continente; sin embargo, dado que en Época Clásica fue identificada con la diosa cretense Diktunna, es posible que sí se atestigüe en Creta bajo otro nombre. *Qe-ra-si-ja*, que no se encuentra fuera de Creta, se interpreta en ocasiones como «Divina Cazadora», si el nombre estuviese relacionado con la raíz de ‘cazar’ (θηράω), lo cual no es indiscutible, por lo que podría ser una predecesora cretense de Ártemis²⁰¹.

4.2.7. DEMÉTER Y PERSÉFONE

Entre las diosas, destaca la ausencia de Deméter, aunque las funciones que le serán propias en Época Clásica están representadas por *si-to-po-ti-ni-ja*, la «Señora de las Mieses», y también por *po-ti-ni-ja i-qe-ja*, la «Señora de los Caballos». Asimismo, algunos estudiosos han relacionado a su hija Perséfone con la divinidad micénica *pe-re-swa*. Por otra parte, el hecho de que Zeus, Deméter y Perséfone se refieran a los nombres de las tablillas de Tebas *o-po-re-i*, *ma-ka* y *ko-wa* es más que dudoso.

¹⁹⁹ Hiller 2011, 183.

²⁰⁰ Vid. *po-ti-ni-ja* en 3.3.1.

²⁰¹ Hiller 2011, 184.

Los intentos de identificar a Deméter en las inscripciones micénicas se han concentrado, además de en el término *ma-ka* (Μᾶ Γᾶ, en Tebas), también en *si-to-po-ti-ni-ja* («Señora de las Mieses», en Micenas) y *ma-te-re te-i-ja* («Madre Divina» o «Madre de los Dioses», en Pilo), pero no hay un acuerdo general. Según algunos estudiosos, podrían haber existido, en Tebas, otros nombres distintos para referirse a la diosa, tales como *si-to* (Σίτω), *ka-ra-u-ja* / *ka-ra-wi-ja* (Γραία) y el derivado del antropónimo *ka-wi-jo*, Γαρία, pero, para Bernabé²⁰², estos quedan descartados como nombres divinos.

4.2.8. APOLO Y AFRODITA

En Cnoso hay dos dioses menores, uno de los cuales, además de *pa-de*, es *pa-ja-wo-ne*, precedente de la forma clásica *Paian*, un epíteto de Apolo; Apolo, pues, sólo sería mencionado en el caso de que fuese el mismo dios que *Paiāwōn*, aunque podría tratarse de un sincretismo de dos divinidades, como sucede en el caso de Poseidón, antes comentado. Sin embargo, según la opinión de García Ramón²⁰³, Apolo podría encontrar un antecedente en *di-ri-mi-jo*, el supuesto «hijo de Zeus», a quien posteriormente habría absorbido. Hiller²⁰⁴ destaca que el nombre de Apolo pareció reconocerse en el término incompleto *]pe-ro2-[ne* de la tablilla KN E 842.3, que recordaba al dórico *Apellon*, pero esta lectura no es segura y la palabra podría también reconstruirse como *u-]pe-ro2-[ne*. Asimismo, Hiller señala que *Ptoios* podría ser un antecedente beocio de Apolo (*vid. infra* 4.3.)

En cuanto a Afrodita, según algunos estudiosos, la diosa podría haber sido recogida con el teónimo *po-ti-ni-ja*, pero esto, según Hiller²⁰⁵, es imposible de demostrar.

La información de la que disponemos depende en gran parte de los hallazgos casuales y de la conservación de las tablillas, por lo que la ausencia de estos dos dioses podría ser accidental, pero también debida al hecho de que ambos dioses entraran en el panteón griego clásico ya en época postmicénica. En este caso, Afrodita habría llegado a Grecia después de la colonización griega de Chipre, que no comenzó antes del año 1200 a.C., mientras que Apolo habría llegado con la conquista dórica del Peloponeso, posterior al 1100 a.C.

4.3. DIOSES MENORES CONOCIDOS EN ÉPOCA CLÁSICA

Además de las divinidades olímpicas, en las tablillas encontramos los nombres de una serie de dioses conocidos en las fuentes clásicas pero que no pertenecen a la familia de los olímpicos. En este grupo se incluyen *pa-ja-wo-ne*, *e-nu-wa-ri-jo*, *e-ne-si-da-o-ne*, *e-re-u-ti-ja* y *e-ri-nu*. Dédalo, que se atestigua de manera indirecta mediante un santuario o lugar de culto (*da-da-re-jo-de*, en KN Fp 1.3), podría estar también aquí²⁰⁶.

Otros ejemplos de este tipo pueden ser *Graia*²⁰⁷ y *Harpuia*, en el caso de que se puedan interpretar como teónimo el término *a-pu-wa* (TH Fq 229), algo discutido. Si *Graia*,

²⁰² Bernabé 2012, 205.

²⁰³ *Vid. di-ri-mi-jo* en 3.3.3.

²⁰⁴ Hiller 2011, 183.

²⁰⁵ Hiller 2011, 184.

²⁰⁶ Hiller 2011, 185.

²⁰⁷ *Graia* aparece en MY Fu 711 como *ka-ra-u-ja*, *Grawia*, donde se ha considerado también como un antropónimo masculino, similar al término *ka-ra-wi-ja* (TH Fq 169, 207, 228), que se ha considerado un antropónimo femenino, a pesar de su significado, «mujer anciana» (*cf.* Hiller 2011, 185).

Harpuia y *Erinu* se han identificado correctamente, tendríamos la evidencia de la existencia de tres deidades pertenecientes al ámbito ctónico²⁰⁸. El héroe Ptoo, documentado en Tebas, podría entenderse como un predecesor de Apolo (Apolo Πτῷος) en la Beocia clásica, donde se le rendía culto en un santuario no muy lejano al *Ptoion* de Época Clásica.

Al margen de estas divinidades de Tebas, resulta llamativo que gran parte de las deidades menores conocidas proceden de tablillas de Creta, y muchas de ellas serán asimiladas por dioses olímpicos: *Pajāwōn* y quizás *Ptoios* con Apolo, *Ennōsidās* con Poseidón, *Enualios* con Ares, y, en algunos lugares, *Eileithuia* con Ártemis. De manera similar, *e-ri-nu*, que sólo aparece en Creta, parece que emigró del panteón minoico al griego. Otro caso es el de la diosa cretense (o egineta) Afaya, quizás documentada indirectamente con el término *a₂-pa-a₂-de*, que en Época Clásica se consideraba otra designación para la diosa cretense Diktunna²⁰⁹.

Todo ello refleja el fuerte impacto que la cultura minoica ejerció sobre la Grecia micénica, especialmente durante el periodo de la ocupación micénica de Creta: de la misma manera que otros elementos propios del mundo minoico, como la escritura y la iconografía, es probable que ciertas deidades menores fuesen apropiadas para los micénicos, algunas de las cuales presentan un fuerte trasfondo cretense (*Pajāwōn*, *Enualios*, *Eileithuia*, entre otras) y no tienen una etimología griega o indoeuropea clara.

Por otra parte, algunas divinidades que personifican fenómenos naturales pueden ser incluidas en este grupo. Los ‘Vientos’ son documentados en Cnoso como receptores de ofrendas enviadas a su sacerdotisa (KN Fp 1: *a-ne-mo i-je-re-ja*) en Amniso, donde el culto a los Vientos permaneció en Época Clásica. Asimismo, el Sol y la Luna podrían estar representados en KN E 842, si se interpreta *u]pe-ro₂-[ne* como *Hu]perio[ne*, «para el Sol»²¹⁰, y *me-na* como *Mēnāi*, «para la Luna».

4.4. DIOSSES DESCONOCIDOS EN ÉPOCA CLÁSICA

Un número relativamente grande de receptores divinos de ofrendas atestiguados en micénico no sobrevivieron en épocas posteriores. Algunos de ellos son de origen pregriego, como *pi-pi-tu-na* (que podría ser otra designación de la diosa cretense Diktunna²¹¹), *qe-ra-si-ja*, *pa-de*, *ti-ta-ma* (KN X 744, 974, 5881, si este término designa a una divinidad), así como los receptores de la serie Fs de Cnoso, cuyos nombres son indudablemente no griegos y deben representar dioses minoicos: *a-^{*}65-ma-na-ke*, *a-ro-do-ro-o*, *qe-sa-ma-qa*, *e-ti-wa*, etc. Otros nombres, como *a-pa-tō[-re* (KN Gg 5185), que recuerda al homérico Apolo *Aphetor* (Il. IX, 404), y *a-pe-ti-ra₂* (KN V 280.11), tal vez **Aphetria*, la equivalente femenina del anterior, parecen ser traducciones o interpretaciones griegas de teónimos minoicos.

Lo mismo sucede en Pilo con *me-za-na* y *do-qe-ja* (PY An 607), que no se atestiguan en inscripciones de otro yacimiento y que probablemente son de origen pregriego; la primera parece ser la diosa epónima del griego alfabético *Messānā*. En la tablilla TN 316 de este mismo yacimiento también aparecen dioses desconocidos en época posterior, tales como *ma-na-sa*, *po-si-da-e-ja*, *ti-ri-se-ro-e*, *do-po-ta* (estas dos últimas figuras podrían ser propias del

²⁰⁸ Hiller 2011, 186.

²⁰⁹ Hiller 2011, 186.

²¹⁰ Para la reconstrucción *a-]pe-ro₂-[ne*, vid. *supra* 4.2.8.

²¹¹ Hiller 2011, 187.

culto heroico a los antepasados²¹²), *i-pe-me-ḏe-ja*, *di-u-ja*, *pe-re-*82* y *di-ri-mi-jo*. Tampoco el dios *ma-ri-ne-u*, que aparece en Cnoso, Tebas y Micenas, tiene correspondencia con una divinidad de Época Clásica. Algunas de estos dioses también tienen correspondencia con un término en griego alfabético, pero no tienen por qué tener relación con éste.

Por lo que respecta a las diferentes *po-ti-ni-ja*, que se vinculan a diferentes lugares y a quienes encontramos en todos los yacimientos, son consideradas fundamentalmente divinidades locales²¹³. Aunque el término puede interpretarse en griego alfabético, no hay ninguna divinidad en Época Clásica que reciba el nombre de Πότνια, aunque éste se utilizará como epíteto. Excepto en el plural Πότνιαι, que se aplica a Deméter y Perséfone, donde todavía conserva una naturaleza divina, el término no designará, en la religión griega posterior, una diosa como la micénica, que desapareció con la caída de los palacios, aunque el nombre sobrevivió en poesía por su sentido genérico de «Señora», como un título honorífico, especialmente de Hera, que aparece más de veinticuatro veces en la *Ilíada* como Πότνια Ἥρη, aunque también se aplica a Ártemis como Πότνια θηρῶν, «Señora de las Fieras» (Hom. *Il.*, XXI, 470) y a Atenea como Πότνι' Ἀθηναίη (Hom. *Il.*, VI, 305).

²¹² Ruipérez – Melena 1990, 194.

²¹³ Hiller 2011, 187.

5. Conclusiones

Tras realizar los análisis anteriores, recogeremos en este punto las conclusiones a las que hemos llegado, con una voluntad de exponer algunas ideas extraídas a partir de los estudios anteriores, pero sin ninguna pretensión de postular conclusiones absolutas ni de dar explicaciones que podrían resultar erróneas.

En primer lugar, en lo que a las fuentes se refiere, sabemos, gracias a los textos en lineal B, que la iconografía de la Edad del Bronce Tardía es incompleta y poco fiable como guía para estudiar la religión, pues el arte micénico depende de los elementos que toma de la tradición minoica, en la que predominaban las divinidades femeninas, por lo que los micénicos no desarrollaron la representación de divinidades masculinas del panteón.

En cuanto a la clasificación de las divinidades, debemos destacar la dificultad de catalogarlas según su origen. Nos encontramos con dioses (nos referimos, en concreto, a Zeus) cuyo nombre es claramente indoeuropeo, pero también con otros que, aunque pueden explicarse mediante términos griegos, quizás su origen no lo sea. Otras deidades han adoptado nombres griegos pese a que tras ellos se oculta un dios claramente pregriego, mientras que otros se muestran claramente como no griegos; estos últimos son, en su mayor parte, dioses minoicos. En ocasiones, además, nos hemos encontrado con que existe un debate abierto acerca de si un término es o no un teónimo; en estos casos, hemos preferido exponer las diferentes posturas en lugar de arriesgarnos a emitir juicios de valor absolutos. El hecho de encontrar nombres de procedencia no griega, especialmente en Creta, demuestra la existencia de poblaciones pregriegas en la Grecia micénica, lo que demuestra cuán importante es el estudio de los nombres propios en general, no solamente de los religiosos.

Por otra parte, destaca la importancia del elemento femenino tanto en la civilización minoica como en la micénica, heredera de la primera en lo que a diosas se refiere. La deidad femenina principal es *po-ti-ni-ja*, pero, como hemos podido comprobar, existen muchas otras diosas de origen minoico, poco atestiguadas pero igualmente presentes y cuya relevancia merece ser destacada, como *qe-ra-si-ja*. Sin embargo, dado que su origen y esfera de actuación son minoicos (y, tal vez, difíciles de adaptar por parte de los micénicos a sus propias divinidades) no tuvieron continuidad. No obstante, ya en época micénica empezamos a notar, con la presencia cada vez mayor de dioses como Zeus y Poseidón en el continente, que las deidades masculinas van adquiriendo una importancia cada vez mayor.

Hemos señalado en varias ocasiones que, a partir del nombre de la divinidad masculina, se crea el de la equivalente femenina, pero, dada la importancia que tenían las diosas, tal vez sería posible que hubiese sido el nombre del dios el que se originara a partir del de la diosa. De hecho, las divinidades minoicas femeninas parecen documentarse en mayor número y, en los casos en que tienen un compañero, éste se atestigua con menos frecuencia.

Las religiones de las comunidades más antiguas, especialmente la minoica, están asociadas a la tierra, la fertilidad y al elemento femenino (encontramos una «Señora de las Mieses» y tal vez una «Madre Tierra», entre otros ejemplos), algo que se pierde en las épocas posteriores: en la religión griega de época histórica, los dioses principales serán los que se vinculen al cielo (el dios supremo, Zeus, rige la bóveda celeste), mientras que la Madre Tierra primitiva quedará relegada. A medida que la diosa queda eclipsada por la divinidad masculina, la importancia del culto a la tierra y a la fertilidad desaparece, así como la aparición de la diosa

mediante la epifanía, que se recuperará en la religión griega posterior, pero esta vez propia de divinidades tanto femeninas como masculinas (en época minoica, la epifanía se daba con bastante menos frecuencia en las deidades masculinas, como hemos visto). Es tal la pérdida de importancia de la divinidad femenina que los nombres femeninos formados aparentemente a partir de los masculinos, como *Diwia* y *Posidaeia*, se pierden. Los cultos ctónicos quedaran relegados a las religiones místicas, como la de Eleusis, vinculada a Deméter.

Encontramos ya en época micénica divinidades que personifican los fenómenos de la naturaleza, las más destacadas de las cuales son los Vientos deificados que aparecen en Cnoso. En cuanto a la presencia de figuras divinidad teriomórficas, podríamos hallarlas ya en la religión de la Edad del Bronce si se confirmara que los términos descubiertos en Tebas constituyen teónimos, algo, no obstante, difícil de demostrar; de ser este el caso, tal vez podríamos descubrir una continuidad entre estas divinidades y los epítetos relacionados con animales de las divinidades olímpicas. Por desgracia, es un tema muy amplio que no hemos podido tratar en el presente trabajo por motivos de espacio.

Por otra parte, en las tablillas no hay rastro de la asociación entre las divinidades atestiguadas directamente y sus animales sagrados, algo que aparece representado en las estatuillas minoicas. Así pues, parece que algunos elementos que no encontramos en época micénica se transmiten directamente a la cultura griega posterior por parte de la cultura minoica. En relación con esto, destaca el fenómeno de la epifanía.

Como hemos comentado, la epifanía es un elemento fundamental en la religión minoica que parece perderse en época micénica, a juzgar por la casi total ausencia de representaciones de la manifestación de la divinidad. Sin embargo, reaparece, en Época Arcaica, en las obras de Homero y se mantiene en la religión griega clásica. En primer lugar, en los sellos minoicos encontramos la epifanía de una divinidad femenina de pequeñas dimensiones que desciende y flota ante otra figura, que, con frecuencia, se encuentra en posición sedente. La epifanía de la deidad masculina se representa con una figura más grande, aunque este caso es menos frecuente que el anterior. La presencia de un ave y de una mariposa u otro insecto, además de un felino, indica también el descenso de una divinidad a la tierra; en las estatuillas, esta divinidad muestra las manos o los brazos alzados en el llamado «gesto epifánico». El motivo de esta epifanía probablemente sea la voluntad de incluir a la divinidad en la celebración de su culto, tal como sucede en la cerámica griega, en la que se intenta hacer partícipe al dios del banquete de los hombres, como si fuese el invitado de honor. La epifanía puede ser percibida por un solo personaje o por todos aquellos presentes en la escena. En los sellos, generalmente aparecen otros elementos propios del culto minoico, tales como el árbol sagrado y el hacha doble.

En Homero aparecen nuevas formas de epifanía: se suele insistir en la idea de que la divinidad “desciende” del cielo para mostrarse en la tierra ante los mortales (excepto, quizás, en el caso de Poseidón si emerge del agua, y de las almas de los héroes difuntos, que se encuentran bajo tierra), pero, además de este descenso y de su metamorfosis en ave, los dioses se muestran en sueños y también transformados en humanos; esto último parece ser lo más frecuente. Asimismo, se manifiestan los dioses que personifican elementos de la naturaleza, tales como la Aurora, la Noche y los ríos. La epifanía minoica carece de estos elementos. Parece que la elección de una forma u otra que adoptan para manifestarse tiene que ver con el significado de su aparición: los dioses se muestran con su aspecto real para combatir, pero, cuando se trata de ayudar y dar consejos, prefieren adoptar una forma humana. El hecho de

que Zeus o Atenea se muestren en forma de águila es una buena señal, contrariamente a que aparezca un rayo. De las diosas, Atenea es la que se muestra con mayor frecuencia y la que más formas adopta, pero, a diferencia de lo que sucedía en la religión minoica, la presencia masculina tiene más importancia. En los poemas homéricos percibimos un mayor contacto entre dioses y hombres: estos pueden herir a los dioses, y los dioses pueden tocar y dañar a su vez a los mortales. Finalmente, cabe destacar que, a pesar de que los dioses no aparezcan con su aspecto real, los hombres siempre acaban descubriendo quiénes son, bien porque la misma divinidad se lo revela, bien porque un rasgo de su anatomía, como los ojos, o su brusca partida de un lugar, los delata.

Así pues, la epifanía no sólo no desaparece en época histórica, sino que, desde sus manifestaciones más antiguas, evoluciona hasta el modo en el que la encontramos en los poemas homéricos y en otros mitos.

Por otra parte, podemos decir que únicamente se han transmitido como divinidades propiamente dichas los nombres de los dioses olímpicos que aparecían en las inscripciones, mientras que dioses que en época minoica y micénica fueron independientes perdieron su categoría y se convirtieron en epítetos de los dioses olímpicos. Además, algunas figuras, como Dédalo o *Iphimedeia*, que en origen fueron dioses, fueron degradadas a héroes. Un aspecto que presenta continuidad en épocas posteriores es el uso de nombres teofóricos, o antropónimos derivados de nombres de dioses, tal como aparecen también en las inscripciones micénicas. Destaca, sin embargo, la ausencia de deidades que tendrán una gran relevancia en el panteón griego clásico, como Apolo, Ártemis y Deméter, aunque no podemos saber si esto se debe a la no-conservación de inscripciones con estos términos o si responde a un fenómeno de importancia histórica.

En las tablillas no encontramos mencionados personajes como los titanes o los héroes de Época Clásica, ni tampoco divinidades menores clásicas. Es curioso que divinidades minoicas, como *qe-ra-si-ja* o *pi-pi-tu-na*, se puedan relacionar a diosas consideradas cretenses no documentadas por las tablillas pero que sí aparecen en los textos clásicos, como Britomartis o Diktunna. A partir de algunas inscripciones, como la tablilla Tn 326 de Pilo, y de la frecuencia con que aparecen algunas deidades, se podría deducir la existencia de un panteón con una jerarquía más o menos definida, según el orden en que aparecen mencionadas las divinidades o, en determinados casos, de la cantidad de ofrendas que reciben, aunque estos criterios no son del todo fiables; sin embargo, dado que no conservamos otro tipo de texto religioso al margen de los registros de ofrendas destinados a cada deidad, no podremos saber nunca si esta hipótesis es cierta. Sí que podemos comentar que algunos dioses parecen tener más importancia en unas regiones que otras; por ejemplo, Poseidón parece ser la principal figura divina de Pilo, algo de lo que queda rastro en la *Odisea*. Sin embargo, sobre si éste era, en época micénica, más importante que Zeus, sólo podemos especular, pues aunque Zeus se atestigüe en menor frecuencia, aparece en tablillas importantes y tiene santuarios propios.

Como hemos podido comprobar, las tríadas y díadas divinas todavía no están completamente configuradas en época micénica. No encontramos en ninguna ocasión la repetición de una secuencia de tres dioses en el mismo orden, como tampoco una secuencia de dos (tenemos diferentes parejas de deidades, tales como Poseidón y *Posidaeia*, o *qe-ra-si-ja* y *qe-ra-si-jo*, pero no aparecen en todos los casos uno al lado del otro). De hecho, Zeus, cuya compañera en época posterior es Hera, presenta una segunda pareja, *Diwia*, que acabará desapareciendo a pesar de que, probablemente, fue la primera compañera del dios.

Así pues, en lo concerniente a la religión micénica, no podemos decir gran cosa acerca de la existencia de un sistema de creencias sobre aspectos teológicos más profundos. Las tablillas informan de que había una amplia variedad de divinidades, de cuyo culto se encargaba el palacio, que registraba todos los aspectos económicos relacionados con las actividades religiosas, pues de otro modo los dioses no estarían documentados en los archivos.

En lo concerniente a *po-ti-ni-ja*, ésta es la principal diosa del mundo micénico; tanto es así que recibe la mayor cantidad de ofrendas y aparece mencionada en primer lugar en las tablillas que contienen listas de dioses. Es posible que se trate no de una diosa única, sino de divinidades diferentes, especialmente en los casos en que aparece acompañada de epítetos culturales, como *i-qe-ja*, que muestran sus variadas manifestaciones, o topónimos, como *a-si-wi-ja*, algunos de los cuales, como este último, revelan su procedencia no griega. De todas formas, la aparición del teónimo por sí solo demuestra que los micénicos ya entendían este nombre sin más especificación como una diosa. Sea como fuere, se trata de una diosa pregreigia que se oculta, en época micénica, bajo un nombre griego. Su culto más importante era el del ámbito palacial, pero también divinidades diferentes eran veneradas en otros lugares, algunos situados quizás lejos del palacio.

Las diversas manifestaciones de *po-ti-ni-ja* podrían ser, quizás, diversificaciones a lo largo del tiempo de una única divinidad originaria: podría haber existido, en un primer momento, una diosa principal única, una Gran Madre venida de Oriente o tal vez propia de la isla de Creta, vinculada al ámbito ctónico, tan importante en el mundo minoico, y que reunía, ella sola, todas las características que posteriormente se convertirían en los epítetos de diosas diferenciadas a pesar de compartir el nombre; también podría argumentarse que la diosa habría absorbido divinidades minoicas locales y que, a partir de este sincretismo, se habrían originado las diversas calificaciones con que la diosa aparece en las tablillas. En relación con esto, tal vez podríamos ver en el uso del teónimo sin especificación un recuerdo del origen unitario de la diosa, en el caso de que se trate de varias divinidades diferentes. De hecho, se discute si las estatuillas e los ídolos minoicos representan varias diosas o diferentes manifestaciones de una diosa única.

El hecho de que se trate de una divinidad pregreigia pero con un nombre griego podría deberse al hecho de que los micénicos se encontraron, al entrar en contacto con los minoicos, con una diosa (o diosas) de características similares a la que ellos daban el nombre de *po-ti-ni-ja*, quizás no tan desarrollada como la diosa minoica, por lo que se pudo producir un sincretismo mayor que el que se aprecia en la figura de Zeus Diteo: los micénicos unieron un término griego propio a una figura extranjera que acabaron adoptando. Algo parecido pudo ocurrir en Época Clásica: no se conserva el nombre de *po-ti-ni-ja* como el de una diosa independiente, pero, siendo conscientes de la relevancia que tuvo esta diosa como principal figura de la religión minoica, los griegos aplicaron su nombre como epíteto a la diosa de más estatus en su panteón, Hera, la esposa de Zeus. Otras características de las diferentes *po-ti-ni-ja* fueron tomadas por otras diosas que continuaron su tradición: por ejemplo, Deméter tomó el elemento de los cereales que antes había pertenecido a *si-to-po-ti-ni-ja*.

Así pues, en definitiva, podemos concluir esta investigación con la certeza de que la cultura minoica en general, y la religión en particular, ejercieron una poderosa influencia en el mundo micénico, pero no se limitó a éste, sino que algunos de sus elementos más característicos, tales como la epifanía de la divinidad o la vinculación de las diosas a la tierra, permanecen incluso en la religión griega posterior. Hay claros indicios de sincretismo entre

minoicos y micénicos, lo que se demuestra con ejemplos como la asociación entre el Zeus griego y el lugar de culto minoico en Dikte, la presencia de divinidades minoicas en origen, como *Enialios* y *Paian*, en el panteón tanto micénico como clásico (en el que pasarán a ser epítetos de dioses olímpicos), y también con el culto en época micénica a divinidades minoicas, como la «Señora del Laberinto», *Eleuthia*, *pi-pi-tu-na*, etc. Por otra parte, la presencia de los dioses olímpicos en las inscripciones es una prueba del alto grado de continuidad entre la religión micénica y la griega clásica.

La religión griega no es una religión rígidamente establecida, sino que fue evolucionando a través de tiempo, de la misma manera que otras manifestaciones culturales humanas, y por este motivo, si queremos avanzar en el estudio de esta compleja disciplina, debemos tener en cuenta, las influencias, los elementos dejados de lado y los sincretismos.

A pesar de los problemas de interpretación y sus limitaciones, las inscripciones micénicas son una fuente fundamental para el estudio de los orígenes y el desarrollo de la religión griega. Tal como afirma Hiller²¹⁴, “*their historical position, between the Indo-European background and the Classical period, provides us with a sort of ‘frozen picture’ of an important moment in Late Bronze Age*”.

²¹⁴ Hiller 2011, 208.

6. Bibliografía

6.1. EDICIONES DE INSCRIPCIONES MICÉNICAS Y DICCIONARIOS

F. AURA JORRO, F. (1985-1993). *Diccionario Micénico*, I-II, Madrid (= *DMic*).

ARAVANTINOS, V. – DEL FREO, M. – GODART, L. – SACCONI, A. (2001). *Thèbes. Fouilles De La Cadmée, vol. I: Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire*, Pisa-Roma (*Thèbes I*).

ARAVANTINOS, V. – DEL FREO, M. – GODART, L. – SACCONI, A. (2005). *Thèbes. Fouilles De La Cadmée, vol. IV: Les Textes De Thèbes (1-433). Translittération et tableaux des scribes*, Pisa-Roma (*Thèbes IV*).

BENNETT, E.L., Jn. – OLIVIER, J.P. (1973-1976). *The Pylos Tablets Transcribed*, Roma (= *PTT*).

BENNETT E.L., Jn. – MELENA, J.L. – OLIVIER, J.P., PALAIMA, T.G. – PALMER, R. – SHELMEERDINE, C.W (eds.) (en prensa). *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia, volume IV: The Inscribed Documents*, Cincinnati (= *PofN IV*).

KILLEN, J.T. – OLIVIER, J-P. (1989⁵). *The Knossos tablets. Fifth Edition. A Transliteration*, Salamanca (Suplementos a *Minos*, nº11) (= *KT5*).

MELENA, J.L. – OLIVIER, J-P. (1991). *TITHEMY: The Tablets and Nodules in Linear B from Tiryns, Thebes and Mycenae. A Revised Transliteration*, Salamanca (Suplementos a *Minos*, nº12) (= *TITHEMY*).

6.2. OBRAS DE CONSULTA

BARING, A. – CASHFORD, J. (2005). *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid (trad. esp. Andrés Piquer et al., *The Myth of the goddess: evolution of an image*. Londres 1993).

BEEKES, R.S.P. (2010). *Etymological dictionary of Greek*, Leiden-Boston.

BENDALL, L. M. (2001). «The Economics of *Potnia* in the Linear B Documents: Palatial Support for Mycenaean Religion», Laffineur, R. – Hägg, R. (eds.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Göteborg, University, 12-15, April 2000*, Liège-Austin (= *Aegaeum* 22), pp. 445-452.

BERMEJO BARRERA, J.C. – GONZÁLEZ GARCÍA, F.J – REBOREDA MORILLO, S. (1996). *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid.

BERNABÉ PAJARES, A. (2012). «Posibles menciones religiosas en las tablillas de Tebas», Varias García, C. (ed.), *Actas del Simposio Internacional “55 años de Micenología (1952-2007)”*, Faventia, Supplementa 1, Bellaterra, 12-13 de abril de 2007, pp. 183-3206.

- BERNABÉ PAJARES, A. – SERRANO LAGUNA, I. (2011). «Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica: las tablillas de la *Odos Pelopidou*», Calderón Dorda, E. – Morales Ortiz, A. (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, pp. 11-35.
- BOËLLE, C. (2004). *Po-ti-ni-ja. L'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*, Nancy.
- BURKERT, W. (2007). *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid (trad. esp. Helena Bernabé, *Greek religion: archaic and classical*. Oxford 1985).
- CHADWICK, J. (1977). *El mundo micénico* (trad. esp. José L. Melena, *The Mycenaean World*, Cambridge 1976), Madrid.
- (1985). «What do we Know about Mycenaean Religion?», Morpurgo Davies, A. – Duhoux, Y. (eds.), *Linear B. A 1984 Survey*, Louvain-la-Neuve, pp. 191-202.
- CHANTRAINE, P. (1983), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París.
- DICKINSON, O. (2000). *La Edad del Bronce Egea*, Madrid (trad. esp. Pedro López Barja de Quiroga, *The Aegean bronze age*. Cambridge 1994).
- DUHOX, Y. (2006). «La soi-disant «triade divine» des tablettes lineaire B de la rue Pélopidou (Thèbes)», Cataudella, M. R. – Greco, A. – Mariotta, G. (eds.), *Gli storici e la lineare B cinquant'anni dopo. Atti del Convegno Internazionale, Firenze, 24-25 novembre 2003*, Padua, pp. 65-82.
- FAURE, P. (1981). «Crète et Mycènes. Problèmes de mythologie et d'histoire religieuse», Bonnefoy, Y. (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, pp. 266-275.
- GARCÍA GUAL, C. (1999). *Introducción a la mitología griega*, Madrid.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (1970). *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid.
- GARCÍA RAMÓN, J.L. (2011). «Mycenaean Onomastics», Duhoux, Y. – Morpurgo Davies, A. (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*, volume 2, Louvain, pp. 213-251.
- HÄGG, R. (1985). «Mycenaean Religion: the Helladic and the Minoan Components», Morpurgo Davies, A. – Duhoux, Y. (eds.), *Linear B. A 1984 Survey*, Louvain-la-Neuve, pp. 203-225.
- HILLER, S. (2011). «Mycenaean Religion and Cult», Duhoux, Y. – Morpurgo Davies, A. (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*, volume 2, Louvain-la-Neuve, pp. 169-211.
- LUPACK, S. (2010). «Minoan Religion», Cline, E.H. (ed.), *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000-1000 BC)*, Oxford, pp. 251-262.

- MELENA, J. L. (2001). *Textos griegos micénicos comentados*, Vitoria-Gasteiz.
- NILSSON, M. P. (1950²). *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Lund (1ª ed. 1927).
- OLIVIER, J.P. (2012). «Las escrituras egeas: «jeroglífica» cretense, lineal A, lineal B, chiprominoicas y escrituras silábicas chipriotas del I milenio antes de nuestra era», Varias García, C. (ed.), *Actas del Simposio Internacional “55 años de Micenología (1952-2007)”*, Faventia, Supplementa 1, Bellaterra, 12-13 de abril de 2007, pp. 15-35.
- PALAIMA, T.G. (2008). «Mycenaean Religion», Shelmerdine, C.W. (ed.). *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, Cambridge, pp. 342-361.
- ROUGEMONT, F. (2005). «Les noms des dieux dans les tablettes inscrites en Linéaire B», Belayche, N. – Brulé, P. – Freyburger, G. – Lehmann, Y. – Pernot, L. – Prost, F. (eds.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, pp. 325-388.
- RUÍPÉREZ, M.S. – MELENA, J.L. (1990). *Los griegos micénicos*, Madrid.
- SANTIAGO ÁLVAREZ, R-A. (2012). «Hospitalidad y extranjería en el mundo micénico», Varias García, C. (ed.), *Actas del Simposio Internacional “55 años de Micenología (1952-2007)”*, Faventia, Supplementa 1, Bellaterra, 12-13 de abril de 2007, pp. 51-89.
- TRÜMPY, C. (2001), «Potnia dans les tablettes mycéniennes: quelques problèmes d'interprétation», Laffineur, R. – Hägg, R. (eds.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Göteborg, University, 12-15, April 2000*, Liège-Austin (= *Aegaeum* 22), pp. 411-421.
- VARIAS GARCÍA, C. (2002-2003). «Industria y comercio en la sociedad micénica», *Minerva* 16, pp. 11-37.
- (2012). «Micenas y la Argólida: los textos micénicos en su contexto», Varias García, C. (ed.), *Actas del Simposio Internacional “55 años de Micenología (1952-2007)”*, Faventia, Supplementa 1, Bellaterra, 12-13 de abril de 2007, pp. 233-257.
 - (2014). «*Po-ti-ni-ja* y *si-to-po-ti-ni-ja* en las inscripciones en Lineal B de Micenas», Bernabé, A. – Luján, E.R. (eds.), *Donum Mycenologicum. Mycenaean Studies in Honour of Francisco Aura Jorro*, Louvain-la-Neuve – Walpole, MA, pp. 189-199.
 - (en prensa 1). «Testi relativi ai metalli (serie J-)».
 - (en prensa 2). «Testi relativi al mobilio (serie T-)».
 - (en prensa 3). «De la *po-ti-ni-ja* micénica a la πότνια del I mil·lenni a.C.: transformació d'una antiga divinitat grega».
- VENTRIS, M. – CHADWICK, J. (1973²). *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge.
- YOUNGER, J.G. – REHAK, P. (2008). «Minoan Culture: Religion, Burial Customs, and Administration», Shelmerdine, C.W. (ed.). *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, Cambridge, pp. 165-185.

6.3. **RECURSOS EN LÍNEA**

Diccionario Etimológico de la Mitología Griega. Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia, (GRIMM - Dipartimento di Scienze dell'Antichità “Leonardo Ferrero”), Università di Trieste.

Disponible en: <http://demgol.units.it/index.do?&lang=sp&locale=es>

Índices Micénicos. Publicados en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/diccionariomicenico/>

Minoan Linear A & Mycenaean Linear B. Dead Languages of the Mediterranean. A cargo de Kim Raymoure.

Disponible en: <http://minoan.deaditerranean.com/>

The Packard Humanities Institute (PHI). Searchable Greek Inscriptions. A cargo de Cornell University y de Ohio State University.

Disponible en: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/main>

7. ANEXO

- I. FIGURAS.
- II. TABLILLAS.

I. FIGURAS

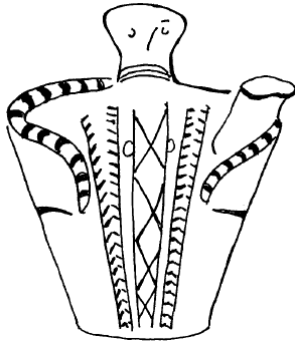


Figura 1. Facsímil de una Diosa Serpiente en una vasija, *ca.* 2000 a.C., procedente de Kumasa, Creta. Museo Arqueológico de Heraclión. (Baring – Cashford 2005, 139).



Figura 2. Vasija que representa a una diosa con una serpiente enroscada, 2400-2200 a.C., procedente de Mirtos, Creta. Museo Arqueológico de Heraclión. (<http://pladelafont.blogspot.com.es/2012/11/la-diosa-en-creta.html>).

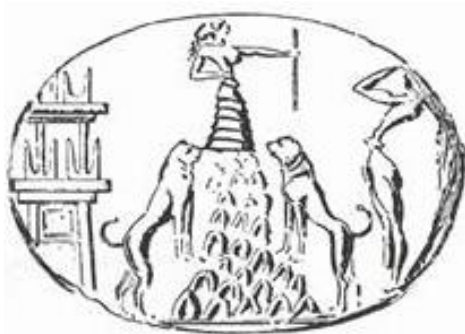


Figura 3. Facsímil del sello que representa a la «Madre de las Montañas», procedente de Cnoso, Creta, y perteneciente al periodo Neopalacial. La diosa, flanqueada por dos leones, se sitúa en la cima de una montaña y sostiene un objeto en un gesto autoritario. A la derecha vemos un altar con los cuernos de consagración, y a la derecha, un adorador masculino. Museo Arqueológico de Heraclión. (Lupack 2010, 253).



Figura 4. Bol procedente de Festos, con dos mujeres danzantes y una diosa en el centro, *ca.* 1700 a.C. Museo Arqueológico de Heraclión. (<http://www.biroz.net/words/minoan-epiphany/epiphany-part-three.htm>).



Figura 5. *Anillo de Isopata*, hallado en un sepulcro en Isopata, próximo a Cnoso, que muestra una escena de epifanía, 1600 – 1450 a.C. Museo Arqueológico de Heraclión. (<http://www.biroz.net/words/minoan-epiphany/review-part-two.htm>).



Figura 6. *Anillo de Micenas*, ca. 1500 a.C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas. (<http://www.artehistoria.jcyl.es/v2/obras/8033.htm>).

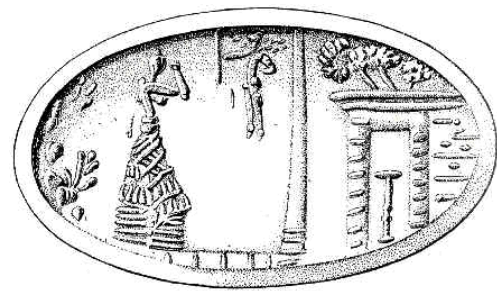


Figura 7. Facsímil de un anillo de Cnoso que muestra la epifanía de una divinidad masculina, 1450 - 1400 a.C. Ashmolean Museum, Oxford. (<http://www.biroz.net/words/minoan-epiphany/epiphany-part-seven.htm>).



Figura 8. Sello conocido como *Master Impression*, de la segunda mitad del siglo XV a.C., procedente de La Canea, Creta. (http://www.sia.gr/en/research/field_projects/chania).



Figura 9. Fresco de que representa a la llamada «Dama de Micenas», tal vez la diosa Potnia, siglo XIII a.C., procedente de la acrópolis de Micenas. Museo Arqueológico Nacional de Atenas. (http://commons.wikimedia.org/wiki/File:NAMA_Dame_de_Myc%C3%A8nes.jpg)

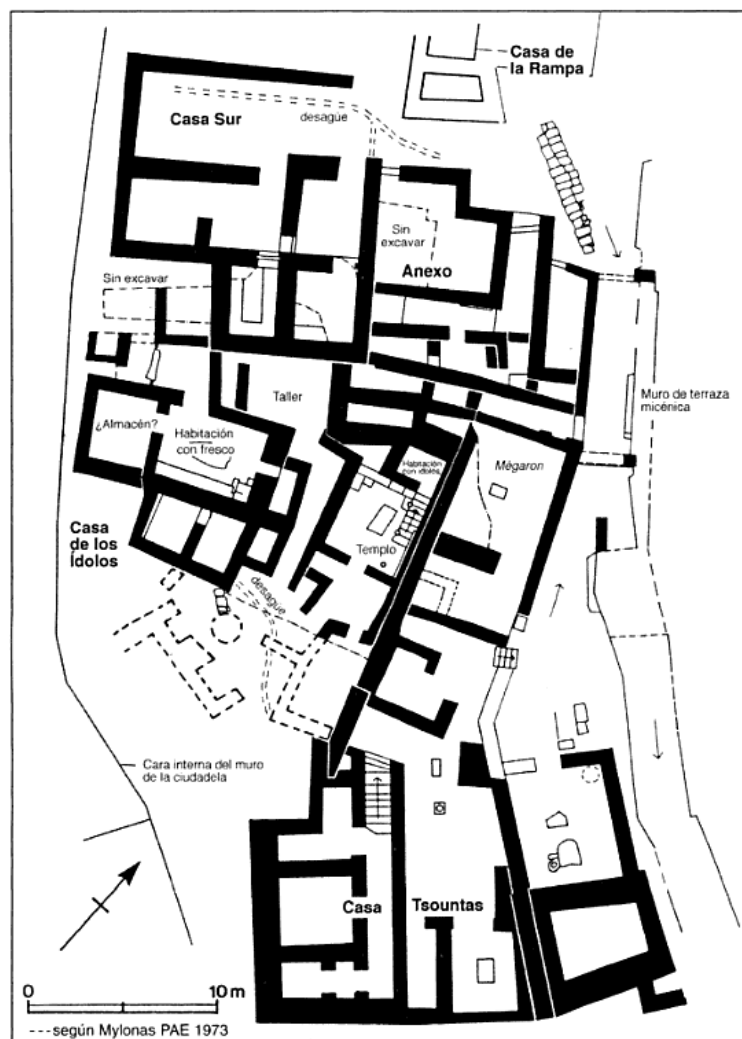


Figura 10. Plano del centro cultural de Micenas (Dickinson 2000, 346).



Figura 11. Reconstrucción del fresco sobre el altar de la «Habitación del Fresco», en Micenas (Dickinson 2000, 349).

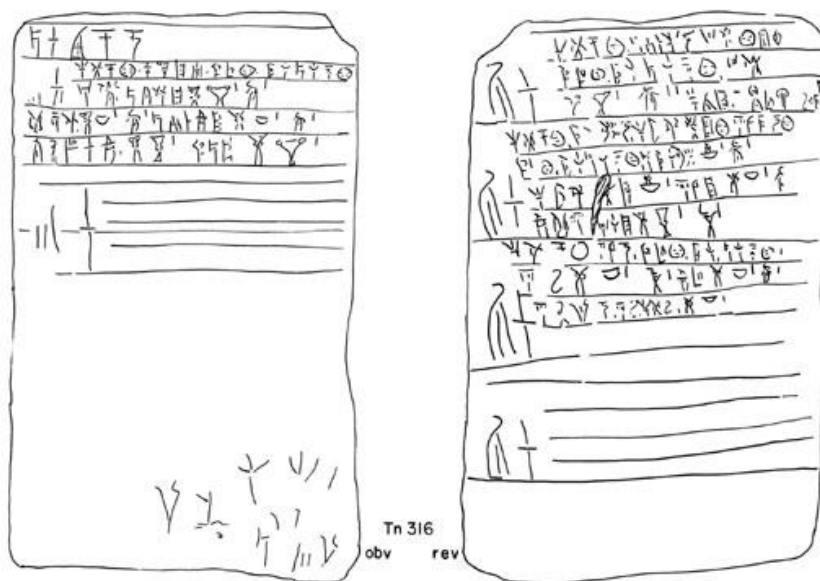


Figura 12. Fresco que muestra una figura femenina, tal vez la «Señora de las Mieses», siglo XIV - XIII a.C., hallado en la Casa de la Ciudadela de Micenas. Museo de Nauplio. (<http://pladelafont.blogspot.com.es/2012/11/la-diosa-en-creta.html>)

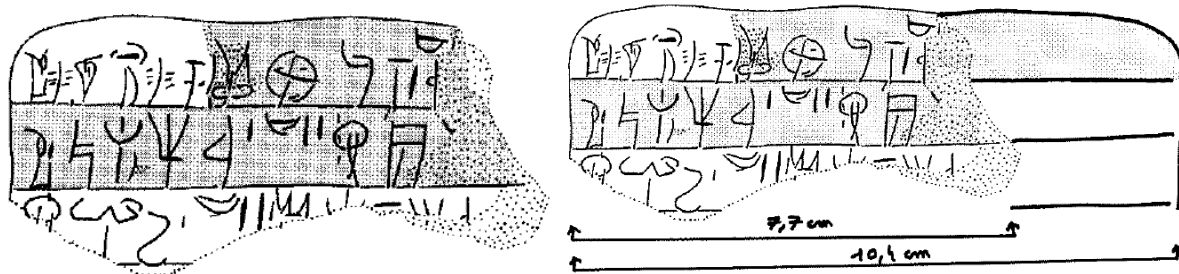
II. TABLILLAS



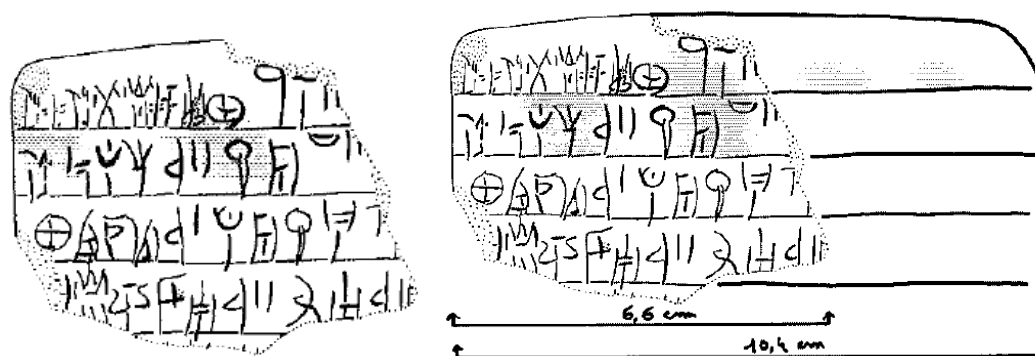
Tablilla 1. Facsímil de la tablilla de Cnoso V 52 con los nombres de cuatro divinidades griegas (Chadwick 1977,120).



Tablilla 2. Facsímil de la tablilla de Pilo Tn 316 (<http://www.aegeussociety.org/en/index.php/support-aegeus/>).



Tablilla 3. Facsímil de la tablilla de Tebas Fq 126 y la misma tablilla con su reconstrucción. En gris, los teónimos *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa* (Duhoux 2006, 73).



Tablilla 4. Facsímil de la tablilla de Tebas Fq 130 y la misma tablilla con su reconstrucción. En gris, los teónimos *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa* (Duhoux 2006, 76).